BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Barth, Paul,

Die Philosophie der Geschichte als Soziologie

Bd.: 1

Leipzig 1897

Ph.u. 29 h-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171793-3

Ph. U. 29 h
(1

A, FS, K

S
<36617323580016
<36617323580016
Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE ALS SOCIOLOGIE

VON

DR. PAUL BARTH,

PRIVATDOCENTEN AN DER UNIVERSITÄT ZU LEIPZIG.

ERSTER TEIL:

EINLEITUNG UND KRITISCHE ÜBERSICHT.

Ihr gehört samt eurem Vermögen nicht euch selbst an, sondern eurer ganzen Sippe, der vergangenen und der zukünftigen, noch mehr aber gehört die ganze Sippe samt dem Vermögen dem Gemeinwesen.

Plato, Gesetze XI, 923 A.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1897.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

Dreierlei Gesichtspunkte giebt es, von denen aus das mit dem vorliegenden Buche beginnende Unternehmen gewagt erscheinen dürfte.

Erstens ist die Geschichte für viele noch heute, wie einst für Sextus Empiricus, eine ἀμέθοδος ὕλη, ein unendlich mannigfaltiges und völlig regelloses Spiel von Ereignissen; in ihm etwas Gleich- und Gesetzmäſsiges ergründen wollen, sei eitles Bemühen. Diese Ansicht scheint mir oberflächlich und unhaltbar. Den Gegenbeweis gegen sie kann nur meine ganze Arbeit selbst erbringen.

Zweitens — und dies ist ein beachtenswerteres Bedenken —, ohne die Möglichkeit, das Gleichförmige und Gesetzmäſsige zu finden, a priori zu leugnen, könnte man auf die ungeheure Ausdehnung und Fülle des Materials hinweisen, das nötig ist, um den Begriff der Geschichte der Menschheit zu erschöpfen. Höchstens, wer sein ganzes Leben hindurch die geschichtlichen Einzelheiten studiert hat, scheint berechtigt, allgemeine Sätze aufzustellen. Indessen, an solchen Aufgaben, wie die Theorie der Geschichte ist, arbeitet nicht einer allein, sondern die ganze Generation der gleichzeitig Forschenden und Denkenden. Wer seinem Studiengange und seiner Neigung gemäſs nach Systematik trachtet, eine Theorie zu geben versucht, der darf nicht den Anspruch erheben, schlechthin das letzte Wort gesprochen zu haben, sondern nur seinen Entwurf den *Geschichtsforschern und den Philosophen zur Berichtigung oder zu weiterer Ausarbeitung* vorlegen. Die einen werden den Stoff, die anderen den Aufbau des Systems ihrer kritischen Thätigkeit unterziehen. In diesem Sinne bitte ich, wie fest ich auch von der Richtigkeit meiner Grundgedanken überzeugt bin, meinen Versuch aufnehmen zu wollen.

Drittens wird man es vielleicht für eine gewagte Neuerung halten, die Philosophie der Geschichte mit der Sociologie zu identifizieren. Hierfür mufs ich auf den kurzen, freilich etwas dogmatischen Beweis der vorliegenden Einleitung und auf den ausführlicheren der folgen sollenden Grundlegung verweisen. Die Geschichte scheint mir eine konkrete Sociologie, so wie ein Drama konkrete Charakterologie ist. Eine Theorie der Geschichte aber wird notwendig abstrakt sein und sich mit der abstrakten Sociologie decken.

Zunächst war es meine Aufgabe, was frühere Denker unter beiden Namen, sowohl dem der Sociologie wie dem der Geschichtsphilosophie, geleistet haben, kritisch zusammenzufassen und mein Verhältnis dazu zu bestimmen. Von den Denkern des ersteren Namens, der jünger ist, als der letztere, ist mir, hoffe ich, keiner entgangen, der durch genügendes Wissen und eindringendes Denken sich das Recht, gehört zu werden, erworben hat. In der Geschichtsphilosophie, die gemäfs ihrer bisherigen Trennung von der Sociologie meist einseitige Ansichten der Geschichte hervorgebracht hat, habe ich nur die letzten Theorien, die heute noch lebendig sind, zusammengestellt. Für die älteren, besonders die der Metaphysiker, wie Fichte, Schelling, Schlegel, Krause, möchte ich ausdrücklich auf das Werk von *R. Flint*, *Philosophy of history in France and Germany*, Edinburgh and London, 1874, hinweisen. Der letzte Abschnitt giebt zunächst eine Auseinandersetzung mit Dilthey, der alle bisherige Sociologie und Philosophie der Geschichte verwirft, dann eine grobe, rein deskriptive, schematische Skizze des Verlaufs der Geschichte nach meiner eignen Ansicht. Wer sich auf dem Gebiete der Sociologie und Geschichtsphilosophie fremd fühlt, dem möchte ich raten, diese Skizze zuerst zu lesen.

Vom zweiten Teile soll die erste Abteilung die Grundlegung meiner Auffassung geben und die Naturformen der Gesellschaft darstellen; die zweite Abteilung soll die Kunstformen der Gesellschaft und die Ergebnisse der Untersuchung zum Gegenstande haben.

Möge der vorliegende Anfang den Philosophen nicht zu historisch und den Historikern nicht zu philosophisch sein!

Leipzig, Ende Mai 1897.

Paul Barth.

Inhaltsverzeichnis.

(Die Ziffer bedeutet die Seite.)

A. Einleitung.

§ 1. **Begriff der Geschichte.**

Die „Geschichte" im Sprachgebrauch 1. Objekt der Geschichte nicht das Individuum, auch nicht die menschliche Gattung, sondern ihre Gesellschaften 2 u. 3. Die menschliche Gesellschaft ist veränderlich 4. Rickert's Begriff des „Geschichtlichen" 5. Widerlegung Rickerts 6 u. 7.

§ 2. **Begriff der Philosophie der Geschichte.**

Geschichte und Philosophie der Geschichte 8. Zweck dieses Buches: materiale, nicht formale (erkenntnistheoretische) Geschichtsphilosophie 9.

§ 3. **Sociologie und Philosophie der Geschichte.**

Philosophie der Geschichte und Sociologie sind identisch 10. Wundts sachliche Trennung beider unhaltbar 11 u. 12. Früherer Sinn der Philosophie der Geschichte 13.

B. Kritische Übersicht.

Erster Abschnitt.

Die sociologischen Systeme.

Erstes Kapitel.

Die Entstehung der Sociologie. Saint-Simon.

Name und Entstehung der Sociologie, Plato, Aristoteles 14, 15. Das Mittelalter; die Naturrechtler, Montesquieu 16. Anfänge Saint-Simons. Litteratur über ihn 17. Saint-Simons neue „politique" 18. Seine Geschichte der Klassenbildung in Frankreich 19. Die Ideen in der Geschichte 20. Geschichte eine objektive Wissenschaft 21. Gesetzmäſsigkeit der Geschichte. Legisten und Metaphysiker 22. Zusammenfassung der Neuerungen Saint-Simons 23.

Zweites Kapitel.

Das erste sociologische System (Comte).

Litteratur über Comte 24. Die Sociologie in seiner Hierarchie der Wissenschaften 25. Doppelte Einheit der Wissenschaft 26. Gegenstand

und Aufgabe der Sociologie 27. Die Gesellschaft ein Organismus. Ihr Anfang, die Familie, deduzierbar, alles Weitere nicht 28 u. 29. Begriff der Entwickelung 30. Sociale Statik und Dynamik 31. Bedeutung des pouvoir spirituel 32. Es giebt Kräfte, die den Fortschritt hemmen oder beschleunigen 33. Die Richtung giebt der menschliche Geist 34. Sociologie = wissenschaftlicher Geschichte 35. Historische Methode. — Gesetz der drei Stadien 36. Drei Epochen der Theologie. — Sociale Wirkungen des Fetischismus 37. Sociale Wirkungen des Polytheismus 38. Die geistliche Gewalt des Monotheismus 39 u. 40. Die vier Entwickelungsreihen des metaphysischen Zeitalters 41. Wirkungen des neuzeitlichen Industrialismus 42. Verhältnis der vier Reihen zur Staatsgewalt 43. Drei Phasen der Zersetzung im metaphysischen Stadium 44. Die metaphysische Politik. — Rekomposition 45. Die künftige neue autorité spirituelle 46. Die Kunst und die Wirtschaft in der Zukunft 47. Immanente Teleologie Comtes 48. Aber auch im einzelnen Teleologie 49. Abbruch der Kausalkette. Damit der objektive Standpunkt verlassen 50. Auch Zustände werden teleologisch erklärt 51. Das Gesetz der drei Stadien kein Gesetz 52. Geschichtliche Einzelirrtümer 53. Die Gesellschaft nicht = dem menschlichen Organismus, sondern = dem Organismus schlechthin 54. Hochschätzung der Gesellschaft, Wichtigkeit gemeinsamer Ideen bei Comte 55. Saint-Simon nicht abhängig von Comte, sondern Comte von ihm 56 u. 57.

Drittes Kapitel.

Die klassifizierende Sociologie.

I. Das Wesen der Klassifikation bei Comte.

Zwei gegensätzliche Prinzipien bei Comte 58. Wichtigkeit der Klassifikation der Wissenschaften 59. Arten der Klassifikation 60.

II. E. Littré.

Littré verteidigt Comtes Hierarchie gegen H. Spencer 61 u. 62. Andeutungen einer Klassifikation der Systeme in der Gesellschaft 63.

III. De Roberty.

Abstrakte und konkrete Wissenschaft nicht immer beide möglich 64. „Deskriptiv“ bei de Roberty 65. Richtiger Begriff der Abstraktion, den de Roberty nicht gefunden hat 66.

IV. De Greef.

De Greef als Fortsetzer Comtes 67. Seine Methode: Ausdehnung der Klassifikation auf die Gesellschaft 68. Die specifische Thatsache der Gesellschaft nach de Greef: der Kontrakt 69. „Hierarchische Ordnung“ des Milieu 70. Hierarchie der socialen Kräfte nach ihrer Allgemeinheit 71. Gleiche Hierarchie in jedem Einzelgebiet 72. Wirkung von unten nach oben stärker als umgekehrt 73. Evolution von der Autorität zum Kontrakt 74. Evolution vom Allgemeinen zum Besonderen 75. Evolution zu höherer Organisation. Ist der Fortschritt cyklisch? Giebt es Rückschritt? 76 und 77. De Greefs Einzelirrtümer 78.

V. P. Lacombe. A. Wagner.

Der „allgemeine", der „singuläre", der „historische" Mensch bei Lacombe 79. Klassifikation der Einrichtungen nach der Dringlichkeit 80. Wissenschaft und Religion bei Lacombe 81. Wo, Wie und Wohin des Fortschritts 82. Er beruht nach ihm nicht auf Vererbung nützlicher Eigenschaften 83. A. Wagners Klassifikation der menschlichen Motive 84.

VI. Der Wert der klassifizierenden Sociologie.

Die Succession bei de Greef im ganzen wie im einzelnen falsch 85. Sein Irrtum in der Unterscheidung des Allgemeinen und des Speciellen 87. Ebenso falsch seine Skala des gegenseitigen Einflusses der Gebiete 86. Die versuchte Rekonstruktion ist verfehlt 88. Die deskriptive Klassifikation ist ungenügend 89.

Viertes Kapitel.

Die biologische Sociologie.

I. Spencer.

§ 1. Spencers Methode.

Fortschritte der Biologie seit Comte 90. Spencers Werke 91. Seine Sociologie geht deduktiv von der Einheit zum Aggregat, obgleich ihm sonst die Deduktion gefährlich scheint 92 u. 93.

§ 2. Die Gesellschaft ein Organismus.

A. Berechtigung der Analogie.

Heuristischer Wert der Analogie 94. J. St. Mill, H. Spencer, B. Erdmann, W. Wundt über sie 95. Die Analogie ist keine unvollständige Induktion, sondern eine partielle Identität 96 u. 97. Huygens Analogieschlüsse als Beispiel 98. Gründe für eine Analogie zwischen Organismus und Gesellschaft 99.

B. Ausführung der Analogie.

Die sociale Einheit bei Spencer schwankend angegeben 100. Weder der Einzelne noch die Familie schlechthin die Einheit 101. Wachstum. Nur das der Pflanzentiere bei Spencer verglichen 102. Struktur. Einzelheiten falsch. Ihr Element der Einzelne 103. Die Struktur ist unvollständig, die Fortpflanzung gar nicht verglichen 104 u. 105. Die Familie folgt nicht der Evolutionsformel 106. Spencers zwei Unterschiede zwischen Organismus und Gesellschaft 107. Der zweite von Spencer nicht genug verwertet 108. Der Gegensatz von „Natur" und „Geist" 109. Er beruht auf dem Gegensatze des associativen und des apperceptiven Denkens 110. Letzteres wirkt auf Umfang, Konstitution und Ideenbesitz der Gesellschaft 111 und 112. Der Geist ist unabhängig von Zeit und Raum 113. Innere Umwandlung des Einzelnen 114. Spencer kennt nur die Naturepochen der Gesellschaft 115.

§ 3. Der sociologische Naturalismus Spencers im Zusammenhange seines Systems.

Die Naturrechtsformel Spencers, die er trotz nötigen Ergänzungen für ebenso natürlich hält, wie die natürliche Auslese 116 u. 117. Wie ist, wenn alles Natur, Sittlichkeit möglich? — Die sittlichen Handlungen der Evolution gemäfs: 1. in physikalischer Hinsicht 118 und 119, 2. in biologischer, 3. in psychologischer 120, 4. in sociologischer Hinsicht. Veränderung der Gefühle des Menschen 121. Die aufsteigende Anpassung im Tierreiche ist ein Irrtum, die Normalität der Lust zweifelhaft 122 u. 123. Die natürliche Auslese ist nicht ethisch förderlich, die Ruhe des einstigen Gleichgewichtszustandes eine Illusion 124 u. 125. Spencers Ethik entbehrt praktischer Motive 126. Aufgaben seiner Nachfolger 127.

II. P. von Lilienfeld.

Definition des Organismus bei Lilienfeld 128. Zurückweisung der Einwände gegen die Auffassung der Gesellschaft als Organismus 129. Die Gesellschaft besteht aus Nervensystemen und aus Intercellularsubstanz 130. Wachstum der Gesellschaft. Ihre drei Sphären 131. Fortschritt im ganzen und in den drei Sphären 132. Begriff des Typus der Gesellschaft 133. Das Gesetz des dreifachen Parallelismus 134. Einteilung und Ursachen der Krankheiten der Gesellschaft 135. Der Verfall (die Atypie) der Gesellschaft. Die Therapeutik Lilienfelds sehr vag 136. Völlige Kongruenz der Natur und der Gesellschaft 137. Socialpsychophysische Metaphysik Lilienfelds 138.

III. A. Schäffle.

Die menschliche Horde = einer tierischen Völkerschaft 139. Die fünf Grundverknüpfungen 140. Das Wachstum vermischt mit innerer Gliederung 141. Unvollkommenheit dieser Darstellung des Wachstums 142. Verfall der Gesellschaft, Begriff des Typus 143. Fortschritt der Kultur und der Civilisation 144. Natürliche Auslese und Reformtrieb die Hebel der Entwickelung 145.

IV. A. Fouillée.

Bei Fouillée die Gesellschaft noch mehr Organismus als bei Spencer. Zweck, Ursprung und Natur beider gleich 146 u. 147. Fouillée ergänzt Spencer in Bezug auf das Nervensystem 148. Er klassifiziert die Gesellschaften nach dem Grade der Centralisation 149. Hat die Gesellschaft ein Selbstbewufstsein? 150. Hartmanns und Espinas' Ansichten werden zurückgewiesen 151. Nach Fouillée hat die Gesellschaft kein Selbstbewufstsein 152. Einwand des Verfassers gegen Fouillée: Das Selbstbewufstsein ist nicht eine Form, sondern eine Thätigkeit 153. Es ist Vereinigung und Entgegensetzung konstanter und wechselnder Vorstellungen 153. Darum kann es auch der Gesellschaft zugeschrieben werden 154—155. Ihr Selbstbewufstsein im Verhältnis zum tierischen Selbstbewufstsein 156. Der blofse Kontraktualismus unmöglich 157.

V. R. Worms.

Auch bei Worms keine Differenz zwischen Organismus und Gesellschaft 158. Vier Gruppierungen in der Gesellschaft. — Funktionen der Gesellschaft 159. Eine Klassifikation der Gesellschaften hält Worms für noch unmöglich 160. Tod der Gesellschaft. Ausschlufs des Leblosen von ihr 161. Das sociale Bewufstsein. — Hygiene und Pathologie der Gesellschaft 162 u. 163. Das Hyperphysische der Gesellschaft von Worms nicht erkannt 164.

VI. Zusammenfassendes Urteil über die biologische Sociologie.

Vier Mängel der biologischen Sociologie 165. Motive der dualistischen Sociologie 166.

Fünftes Kapitel.

Die dualistische Sociologie.

I. L. F. Ward.

L. F. Wards Scheidung der „geistigen Kraft“ von der Natur 167. Sein Gesetz der Aggregation und das Gesetz der natürlichen Auslese 168. Wachstum der Gesellschaft 169. Der Staat ein Parasit. — Verkettung der Mittel zum Glücke. Ward kennt die Geschichte nicht 170 u. 171.

II. J. S. Mackenzie.

Stellung seiner „Socialphilosophie“ im Ganzen der Philosophie und ihre Aufgabe. — Fünf verschiedene Arten der Einheiten 172 u. 173. Ist die Gesellschaft ein Organismus? 174. Sie dient der Verwirklichung der geistigen Natur des Menschen 175. Die Aristokratie die beste Form der Gesellschaft 176.

III. M. Hauriou.

Die Vergangenheit ist eine sociale Offenbarung 177. Die Gesellschaft ist eine Ausgleichung von Gegensätzen 178. Drei Arten dieser Ausgleichung 179. Evolution verschieden von Fortschritt 180. Staat und Religion sind ideale Mächte 181. Ewiger Wechsel von Mittelalter und Renaissance 182.

IV. F. H. Giddings.

Definition der Sociologie 183. Die menschliche Gesellschaft ist Fortsetzung der Tiergesellschaften, aber eine psychische Thatsache 185. Familie und Stamm 186. Konstitution im Gegensatze zur Komposition 187. Die Evolution der Gesellschaft 188. Der sociale „Prozefs“, physisch und psychisch 189. Die socialen Klassen 190. Das sociale Gesetz und die sociale Ursache 191. Die Gesellschaft kein Organismus, sondern eine Organisation 192. Ungenügende Verwertung der Erkenntnis, dafs sociale Erscheinungen Willenserscheinungen sind, und der Geschichte 193.

V. Urteil über die dualistische Sociologie.

Die dualistische Sociologie nicht historisch genug 194.

Sechstes Kapitel.

Populäre Schriften und Stoffsammlungen.

Harrison ganz comtisch. — Combes de Lestrade 195. Aphorismen desselben 196. B. Kidd. Die Gefühle sind die Beweger der Geschichte 197. Die westliche Civilisation und ihre Geschichte beruhen auf dem Altruismus des Christentums; der Rationalismus zerstört nur 198 u. 199. Stoffsammlungen 200.

Zweiter Abschnitt.

Die einseitigen Geschichtsauffassungen.

Erstes Kapitel.

Die individualistische Geschichtsauffassung.

Ihr Ursprung in der erzählenden Geschichtsschreibung 201. M. Lehmanns Ansicht. — Herder schon gegen die individualistische Auffassung; ebenso Pascal u. a. 202 u. 203. Taines Ansicht von der Abhängigkeit des Künstlers 204. Bourdeaus Unterschätzung der grofsen Männer in Technik, Kunst, Wissenschaft, Moral, Politik 205 u. 206. Die Geschichte soll nach Bourdeau nicht die Ereignisse darstellen, sondern die Funktionen, und zwar nach statistischer Methode 207 u. 208. Fragen Odins in Bezug auf die Genesis der grofsen Männer 209. Das Milieu, nicht Vererbung, entscheidet nach Odin für das Talent 210. Die Nachahmung nach G. Tarde die sociale Grundthatsache 211. „L'inventeur" nach ihm der Beweger der Geschichte 212. Dennoch hat nach Tarde die Geschichte nicht den Einzelnen, sondern Gedanken- und Kräftemassen zum Gegenstande 213. Kollektivistische Ansicht der Geschichte in Deutschland 214. K. Lamprechts Gründe dafür 215. O. Hintzes Zustimmung 216. Genesis der Ideen des grofsen Mannes 217. Durch die Erziehung wurzelt er in der Gesellschaft 218. Seine vereinigende Wirkung 219. Ein quantitatives Mehr wird oft qualitativ 220. Idiosynkrasien gehören nicht in die Geschichte der Wissenschaften 221. Ein grofser Mann mächtiger, als sein Überschufs an Kraft beträgt 222. Fruchtbare und nachahmende Epochen der Kunst 223. Die Wissenschaft weniger vom Leben abhängig 224.

Zweites Kapitel.

Die anthropogeographische Geschichtsauffassung.

Die Alten über Lage und Klima. Herders Fortschritt 225. Herder weifs, dafs Klima und Lage nicht allmächtig sind 226. K. Ritter. F. Ratzel 227. Vier Arten des geographischen Einflusses bei Ratzel 228. Die geistige Kausalität fehlt bei ihm nicht 229. Einseitigkeit Mougeolles 230. Das geographische Milieu ist ihm die einzige Ursache der äufseren wie der inneren Geschichte der Völker 231 u. 232.

Drittes Kapitel.

Die ethnologische Geschichtsauffassung.

Die ethnologischen Momente bei den Alten 233. Dieselben im achtzehnten Jahrhundert 234. Herders Forderung einer Physiognomik der Völker aus den Sprachen 235. Comte, Buckle, Taine über die Rasse 286. Gobineaus drei Rassen. Der Rassenunterschied nach ihm allmächtig 237. Die Arier die Schöpfer jedes Civilisationskreises: des indischen, chinesischen, ägyptischen, semitischen 238 u. 239. Griechen, Römer, Germanen, Slaven, Amerikaner bei Gobineau 240. Willkürlichkeit und Einzelfehler Gobineaus 241. A. F. Pott. — F. v. Hellwalds Ansicht ähnlich der Gobineaus 242. L. Gumplowicz: Die Geschichte ein Kampf der Rassen 243. Alle socialen Unterschiede zuerst ethnisch, später ökonomisch 244. Der Staat mächtiger als die die Gesellschaft bildenden Gruppen 245. Unreiheit, Ungleichheit und Kampf ewig 246. Es fehlt bei Gumplowicz Analyse der Geschichte und Psychologie der Rassen 247. Anfänge der vergleichenden Psychologie der Rassen 248. Schrift, grammatische Formen, Wortstellung sind charakteristisch 249. Wortstellung in den orientalischen, klassischen, modernen Sprachen 250. Rassenmischung 251.

Viertes Kapitel.

Die kulturgeschichtliche Auffassung.

Kultur im Altertume 251. Kultur und Civilisation bei Herder 252. Unterscheidung beider bei W. v. Humboldt 253. Kultur im weitesten Sinne ergiebt keine Einseitigkeit, aber auch keine Theorie der Geschichte 254. Kultur im engeren Sinne als geschichtliches Prinzip bei Du Bois-Reymond 255. Ein anderes Schema bei L. H. Morgan 256. Die Eigentumsideen; sie hängen von der Kulturstufe ab 257. Irrtum, dafs neue Erfindungen sogleich wirtschaftlich verwandt werden 258. Tylor, Waitz, Bücher, Hahn, Ratzel darüber 269. Das Zurückbleiben der Alten in der Technik entspringt ihrer Verachtung der Arbeit 260 u. 261.

Fünftes Kapitel.

Die politische Auffassung der Geschichte.

Staat und Gesellschaft im deutschen Sprachgebrache 262. Lorenz und Schäfer über den Staat als Geschichtscentrum 263. Dagegen Gothein; Kultur bei Gothein 264. Schäfers Entgegnung auf Gotheins Einwände 265. Gothein und Schäfer schliefslich beide Ideologen 266. Der Staat nicht selbstgenugsam 267.

Sechstes Kapitel.

Die ideologische Geschichtsauffassung.

Religiöse Auffassung der Geschichte 268. Seit Vico auch menschliche Ideen im Mittelpunkte der Betrachtung 269. Glaube des 18. Jahrhunderts an die Ideen 270. Hegels „Idee“ und die logische Form ihrer Bewegung 271. In mancher Hinsicht ist die Geschichte wirklich logisch 272. Objektive und subjektive Epochen; keine psychologische Genesis

der Ideen bei Hegel 273. Bei W. v. Humboldt sind die Ideen mystisch 274. Desgleichen bei L. v. Ranke 275. Bei beiden keine psychologische Genesis der Ideen 276. Auch nicht bei M. Lazarus und H. Steinthal 277. Buckle. Natur und Geist bei ihm 278. Fortschritt des Wissens die erste Triebfeder der Geschichte 279. Die zweite der Trieb nach Reichtum, die dritte die „Kultur“ 280. Buckles falsche Ansicht vom Modus des sittlichen Fortschritts 281. Die sittlichen Grundsätze ändern ihren Inhalt 282. Die Gefühle werden mit ihnen verändert 283. Kriminalstatistik und Geschichte gegen Buckle 284.

Siebentes Kapitel.

Die ökonomische Geschichtsauffassung.

I. Die allgemeinen Ursachen der ökonomischen Geschichtsauffassung.

Im Sprachgebrauch ökonomisch = social 285. Social bei R. Stammler 286 und bei E. Durkheim. Ursachen ihrer Auffassung 287. Die Grundbegriffe der Nationalökonomie sind abhängig von der Sociologie 288.

II. Die Geschichte als Fortschritt der Arbeitsteilung (Durkheim).

Die Arbeitsteilung bei Comte 289. Durkheim unterscheidet eine mechanische und eine organische Solidarität der Gesellschaft 290. Er stellt sie dem segmentären und dem organisierten Typus der Zoologie gleich 291. Er hätte diese Analogie sehr vertiefen können 292. Das Recht des älteren Typus der Gesellschaft ist das Strafrecht, das des neueren Typus das Kontraktrecht 293. Die Einseitigkeit des Menschen nach Durkheim notwendig; die Allseitigkeit ist kein berechtigtes Ideal 294. Die Mängel der durch die Arbeitsteilung bewirkten Solidarität 295. Die Arbeitsteilung ist für Durkheim das einzige bewegende Prinzip der Geschichte 296. Äufserlichkeit der Betrachtung Durkheims. Sie zeigt sich im Urteile über die Bedeutung sittlicher Prinzipien und über die Gegenwart 297 u. 298.

III. Schmerz- und Lustökonomie als Inhalt der Geschichte (S. N. Patten).

Die Ökonomie des Schmerzes ist hervorgegangen aus der Furcht des primitiven Menschen 299. Die Ökonomie der Lust ist hervorgegangen aus den menschlichen Bewegungskräften 300. Die positiven Ideale der Ökonomie der Lust 301. Die Beziehungen Pattens zu Spencer 302.

IV. Die Geschichte gelenkt durch die Produktionskräfte (Marx, Engels, Marxisten).

§ 1. Ursprung und Inhalt der sogenannten materialistischen Geschichtsphilosophie (des Marxismus).

Der Marxismus gehört nicht unter die kulturgeschichtliche Auffassung 303. Seine Wurzeln bei Saint-Simon 304. Saint-Simons Ideen

durch L. Blanc nicht fortgebildet 305. Bei Saint-Simon zwei wirtschaftliche Triebfedern; daneben die Ideen 306. Marx durch Feuerbach Naturalist geworden 307. Er fand auch bei Saint-Simon Naturalismus 308. Saint-Simons Ansichten durch Marx systematisiert 309. Die einzige Macht bei Marx die Technik 310. Klassenkampf erst Folge jedes Fortschrittes der Technik 311. Alles andere Überbau der ökonomischen Struktur 312. Sinn des Begriffes „ökonomische Struktur“ 313. R. Stammlers Ansicht, dafs es keine ökonomischen Kategorien gebe, irrtümlich 314 u. 315. Der Klassenkampf bei Marx neben der Technik sekundär 316.

§ 2. Die Einzelbeweise des Marxismus.

Formel des Verhältnisses der Technik zur Betriebsform 317. Sie ist falsch. Geschichtliche Gegeninstanzen 318. Betriebsform und Eigentumsordnung 310. Keine einseitige Abhängigkeit der letzteren von ersterer 320. Noch unabhängiger ist das Strafrecht 321. Seine Reform entsprang dem Naturrecht 322. Die Formel über Ökonomie und Politik auch ungenügend 323. Einflufs der Politik auf die Ökonomie 324. Die Formel von der Abhängigkeit der Ideologien 325. Falsche Beispiele dafür 326. Beispiele ihrer Unabhängigkeit 327. Der Marxismus keine „Methode“ 328. Falsche Beispiele der Marxisten 329. Religionsgeschichte nach Lafargue 330. Unfähigkeit der Marxisten den Menschen Vergangenheit nachzuempfinden 331. Innere Kausalität der religiösen Entwickelung 332. Übergang vom Naturalismus zur Gesetzesreligion 333. Vom Gesetz zur Religion der Gesinnung 334. Diese Notwendigkeit auch Ursache der Reformation 335.

§ 3. Die Geschichte nichts als Klassenkampf (Loria).

Lorias Konstruktion der ökonomischen Zeitalter 336. Seit der „gemischten Association“ der Kampf um das Einkommen der einzige Inhalt des Lebens 337 Religion, Moral, Recht nur „Konnektiveinrichtungen“, die das Einkommen sichern sollen 337. Geschichte der Religion, der Moral, des Rechts, der politischen Gewalt, der Steuern nach Loria 338—40. Die Eifersucht der verschiedenen Einkommensarten ist den Besitzlosen nützlich 341. Innere und äufsere Politik sind blofs Kämpfe der Einkommensarten 342. Lorias Unfähigkeit, die der unmittelbaren Selbstsucht entgegengesetzten Motive begrifflich von dieser zu unterscheiden 342—43. Seine vielen Einzelfehler 343-46.

V. Psychologische und erkenntnistheoretische Kritik der ökonomischen Geschichtsauffassung.

1) Bedingung und Ursache 347. Nicht blofs die ökonomische, auch die natürliche Umgebung bestimmt das Denken des primitiven Menschen. Sein Geisterglaube wirkt auf sein Handeln; auch die späteren Weltanschauungen, die Fortbildung des Geisterglaubens, müssen auf das Handeln wirken 348—50. Überhaupt die Ideen, vom Willen erzeugt, wirken auf den Willen zurück 350—51. Das Programm der Marxisten selbst konstruiert, nicht Abbild der gegenwärtigen Lage 352.

2) Überhaupt, je höher die Entwickelungsstufe, je reicher der Vorrat des Bewufstseins, desto unabhängiger ist es verhältnismäfsig von der augenblicklichen äufseren Lage 353—55.

3) Die Ideen pflanzen sich nicht blofs zeitlich, sondern auch räumlich fort; sie sind dadurch sehr selbständig 356.

4) Das Prinzip des Wachstums der geistigen Energie spricht gegen die Allgewalt der Ökonomie 357.

5) Ideenlose Regierungen und Völker sind immer unwirksam gewesen. Beispiel: die Handelsgesellschaften und die Karthager 358—59.

Ursachen der Entstehung der Marxischen Geschichtsauffassung: 1) Ansicht der Vergangenheit nach dem Bilde der Gegenwart 360—61. 2) Reaktion gegen die Ideologie Hegels und der Hegelianer 361. 3) Streben nach Einheit, das zum Streben nach Einfachheit ausartet 362. 4) Die politische Tendenz von Marx und Engels 363.

Trügerische Ausblicke beider in die Zukunft 363—64.

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Die vermeintliche Unmöglichkeit der Philosophie der Geschichte als Wissenschaft (W. Dilthey).

Schopenhauers Einwände gegen die Geschichte als Wissenschaft sind durch die Fortschritte der Forschung widerlegt 364—65. Bei Dilthey drei Stufen der Geisteswissenschaften und drei verschiedene Gebiete 365. Nur zum Teil liegt ihnen die Psychologie zu Grunde, und zwar die beschreibende 366. Die Philosophie der Geschichte hat nur metaphysische allgemeine Begriffe, durch die die Verschiedenheiten verhüllt werden 367. Comtes Sociologie ist auch metaphysisch 367. Unklarheit dessen, was an die Stelle der bisherigen Geschichtsphilosophie und Sociologie kommen soll 368. Vorwurf gegen Mill, dafs er naturwissenschaftliche Methoden auf die Geisteswissenschaften angewandt habe 369. Unmöglichkeit anderer Methoden 369.

Unbilligkeit des Urteils über die abstrakte Schule des 18. Jahrhunderts und über Comte, berechtigte Abneigung gegen Übertragung naturwissenschaftlicher *Begriffe* auf die Geschichte 370—71.

Gründe für Diltheys Kampf gegen den Naturalismus: 1) Besorgnis vor rein äufserlicher Behandlung der Geschichte 372. 2) Ahnung dessen, was Wundt später schöpferische Synthese und Wachstum der geistigen Energie nannte 373. 3) Bewufstsein, dafs die Objekte der Psychologie stets anschaulich sind 373—74. 4) Neigung zu individueller Psychologie 374.

Dilthey selbst aber empfiehlt gelegentlich naturwissenschaftliche Methoden 375. Statt der Begriffe, die er mit Recht abweist, schieben sich ihm die Methoden unter 375. Die Philosophie der Geschichte ist nicht so unfruchtbar, wie Dilthey meint 376. Grofse Gleichförmigkeit der Ideen und des Lebens primitiver Völker 376. Aussicht, dafs auch auf höheren Stufen sich Gleichförmigkeiten finden werden 377.

Zweites Kapitel.

Skizze der eigenen Ansicht des Verfassers.

Die Horde der Kern der menschlichen Gesellschaft, von dem auszugehen ist 377. In ihr wahrscheinlich Promiscuität, ihre Weltanschauung der Geisterglaube 377. Erste Organisation: der Stamm geordnet nach Punalua-Familien. Gleichzeitig der Animismus 377—78. Zweite, nächst höhere Organisation: der Stamm organisiert nach Geschlechtern, gleichzeitig naturalistischer Polytheismus 379—81. Durch die Gesetzgebung entsteht überall aus der gentilen die ständische Gesellschaft 382—83. Aus der Naturreligion wird eine Gesetzesreligion 382. Die Erziehung in der ständischen Gesellschaft 384. Verfall der ständischen Gesellschaft der Hellenen und der Römer 384—85. Buntheit der Weltanschauungen im sinkenden Altertume 386. Auflösung der ständischen Gesellschaft des Mittelalters durch den Absolutismus 387. Trotzdem im 16. Jahrhundert grofser Aufschwung 387. Ursachen desselben 387. Herrschaft des Liberalismus teils seit Anfang, teils seit Mitte dieses Jahrhunderts 388. Gleichzeitig induktive, analytische Geistesrichtung 389. Verkümmerung der schöpferischen Kraft und der Persönlichkeit in der Gegenwart 390. Die Arbeiterbewegung jetzt weniger idealistisch als am Anfange, unfruchtbar an positiven Ideen und an Anregung zu künstlerischen Leistungen 391. Notwendigkeit einer neuen Besinnung auf die sittlichen Werte, aus der eine neue sociale Ordnung und eine neue Kunst hervorgehen werden 392.

Berichtigungen:

S. 29 Zeile 5/6 von oben ist zu streichen: association.
S. 30 Zeile 16 von oben zu lesen: wirkliche biologische Philosophie.
S. 30 Zeile 5 von unten zu lesen **489** statt 487.
S. 39 Zeile 6 von unten **308** statt 508.
S. 46 Zeile 9 von oben hinter VI einzuschieben: 276, 434.
S. 53 Zeile 15 von unten hinter „Fruchtbarkeit“ einzuschieben: zwar nicht, wohl aber an Sicherheit und logischer Form.
S. 54 Zeile 6 von oben **machine** statt matière.
S. 55 Zeile 20 von oben **IV** statt I.
S. 56 Zeile 19/20 von oben ist zu lesen: befindlichen, allgemeinen und unklaren wissenschaftlichen.
S. 57 Zeile 5 von unten ist zu lesen **Saint-Simon** statt Comte.
S. 74 Zeile 10 von oben **I. 214. II, 69 ff.** statt II, 217—223.
S. 80 Zeile 4 von oben **52** statt 152.
S. 117 Zeile 17 von oben **33** statt 2.
S. 118 Zeile 16 von unten **106** statt 116.
S. 138 Zeile 5 von oben **499** statt 494.
S. 175 Zeile 15 von oben **197** statt 19.
S. 177 Zeile 11 von oben **27** statt 16/17.
S. 182 Zeile 4 von oben **393** statt 384.
S. 182 Zeile 21 von oben sein zu streichen.
S. 185 Zeile 8 von unten zu lesen **3** statt 2.
S. 212 Zeile 12 von unten sorte statt sort.
S. 292 Zeile 2 von unten **I.** H. Fichte statt J. H. Fichte.
S. 389 Zeile 14 von oben: **das Kunstwerk** statt die Kunst.
S. 394 Zeile 9 von oben 292 zu streichen, und über Zeile 9. einzuschieben: Feuerbach A. 292.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

A. Einleitung.

§ 1.

Begriff der Geschichte.

Das Wort „Geschichte“ wird in der Sprache in einem sehr weiten Sinne gebraucht, gemäfs seinem Ursprunge aus „Geschehen“, das jede Veränderung, jedes Werden, also die dem ruhenden Sein entgegengesetzte Hälfte der Wirklichkeit bezeichnen kann. Demgemäfs sind die Subjekte der Geschichte sehr mannigfaltig. Wir sprechen von Geschichte des Sonnensystems, der Erde, der Menschheit, der Römer, Karls des Grofsen, des Don Quixote, der menschlichen Ehe, der Physik, des Romans. Wenn man das Gemeinsame aus allen diesen sprachlichen Wendungen heraussucht, so findet man, dafs Geschichte hier bedeutet: Anfang, kontinuierliche Veränderung, Ende. Ein sekundäres Merkmal des Begriffes ist, dafs diese drei Phasen des Prozesses nicht blofs ablaufen, sondern auch von einem Subjekte, in dem sie sich spiegeln, „erzählt“ werden.

Wenn nun die Wissenschaft der Geschichte ihre Definition aus dem Sprachgebrauche nähme, so wäre sie also die Wissenschaft aller Veränderungen, d. h. der ganzen veränderlichen Welt, also, wenn man von der rein formalen, alles umfassenden Logik absieht, die Hälfte der Wissenschaft überhaupt, neben der Mathematik etwa als der Wissenschaft des ruhenden Seins. In Wirklichkeit aber hat sie mit gutem Grunde aus dem grofsen Umfange der veränderlichen Welt ein specielles Gebiet sich ausgewählt, *die Veränderungen, die die menschliche Gattung seit ihrem Ursprunge an sich erlebt hat.* Früher beschränkte man die Betrachtung auf die Zeit, in der es eine schriftliche Über-

lieferung giebt; aber längst rechnet man die sogenannte „Vorgeschichte“ mit ein, die nur aus übrig gebliebenen Objekten durch Vergleichung und Schlüsse zu gewinnen ist. Die Geschichte ist also Menschengeschichte im Gegensatz zur Naturgeschichte, nach einer schon bei ihrem Beginne auftretenden, mehr als 2000 Jahre alten Trennung von dieser scharf gesondert.

Eine so lange überlieferte und festgehaltene Trennung mufs starke Gründe für sich haben, mufs auf einem starken Gegensatze und tiefen Unterschieden beruhen. Durch ihre Gegensätze aber werden die Begriffe „klar und deutlich“, heben sie sich ab von einander. Darum empfiehlt es sich, an dem Gegensatze gegen die Naturgeschichte das eigentümliche Wesen der Menschengeschichte zu verstehen zu suchen.

Zunächst haben beide das Gemeinsame, dafs sie nicht das einzelne Individuum als solches zum Objekt ihrer Erkenntnis nehmen. Die Zoologie betrachtet nicht ein einzelnes Pferd als solches, sondern nur als Repräsentanten der Gattung. Wären die Gattungsmerkmale nicht konstant, so dafs sie sich bei den einzelnen Individuen nicht wiederholten, so gäbe es keine Naturgeschichte. Es existierten dann zahllose Individuen, die wir, wenn unsere Kraft dazu überhaupt ausreichte, jedes einzeln mit einem Eigennamen belegen und mit singulären, nur im einzelnen Falle geltenden Merkmalen beschreiben müfsten[1]). So hat auch die Geschichte als Wissenschaft nicht den Einzelnen im Auge, als Einzelnen, sondern nur soweit sein Leben für das Leben vieler typisch ist oder darauf einwirkt. Ein einzelner Soldat aus dem Heere Napoleons I. ist nur so weit Objekt der Geschichte, als er den Geist, der das ganze Heer beseelt, verkörpert, Napoleon I. nur deshalb, weil er den Willen des gröfseren Teils des französischen Volkes teils ausführte, teils bestimmte.

[1]) Wenn man freilich nur die Specifikation, nicht zugleich die Homogenität der Dinge im Auge hat, so kommt man dazu, ein solches Wissen nicht blofs für eine hypothetische Welt von maximaler Differenzierung, sondern auch für die wirkliche zu wünschen. So *C. Göring* (*System der Philosophie* I, Leipzig, 1874, S. 301): „Vielmehr wäre es das Ideal alles Wissens, ohne Anwendung der Begriffe alles Einzelne in concreto zu erkennen. Wenn die Götter sprächen, würden sie stets in Eigennamen sprechen, bemerkt *v. Kirchmann* in der ‚Philosophie des Wissens‘ gegen Hegel.“

Aber Gattung einerseits und „viele“ andererseits sind nicht dasselbe. Überhaupt, „Gattung“ ist ein bestimmter Begriff, eine, wenn nicht fest begrenzte, doch begrenzbare Totalität, so dafs kein Zweifel ist, was zu ihr gehört und was nicht. Aber die „vielen“, von denen wir sprachen, sind ein fliefsender Begriff. Wie viele mufs ein Ereignis betreffen, damit es ein historisches sei? Hier liegt scheinbar eine jeder Festsetzung spottende Unbestimmtheit vor. Die Wirklichkeit indessen ist nicht so unbestimmt. Es kommen immer diejenigen „vielen“ in Betracht, die den Kampf ums Dasein gemeinsam führen, d. h. nicht die gesamte menschliche Gattung, sondern die Gesellschaften innerhalb der Gattung, die jede für sich ein solidarisches Ganze bilden und die Geschichte der Gattung bestimmen. Die Naturgeschichte, besonders in ihrer Ausbildung seit Darwin, giebt den Daseinskampf der Tierwelt mit der Natur, die Menschengeschichte den der Menschenwelt. Da aber nicht einzelne, noch die Gattung überhaupt, sondern Gesellschaften diesen Kampf mit der Natur führen, so wird der Gegenstand der Menschengeschichte nicht der Einzelne, auch nicht die Gattung, sondern die Gesellschaft. Das Objekt der Geschichte sind also die menschlichen Gesellschaften. Was die Menschen als Gattung angeht, betrachtet den Menschen als Naturwesen, bleibt Naturgeschichte unter dem Namen Anthropologie, unter dem man mehr die Gattung als Ganzes, oder Ethnologie, unter dem man — wenigstens nach der älteren Begriffsbestimmung — ihre Species oder Varietäten ins Auge fafst. Schon dieser Wissenschaften blofse Existenz beweist, dafs die Geschichte den Menschen als Glied der Gesellschaft oder, was dasselbe ist, die Gesellschaft als die kollektive Erscheinungsform des Menschen zum Gegenstande hat.

Der erste Unterschied also zwischen Natur- und Menschengeschichte ist, dafs erstere die Gattung, letztere die Gesellschaften innerhalb der Gattung betrifft.

Bewufst oder unbewufst hat die Geschichte als Wissenschaft diesen Gegenstand immer festgehalten. Wenn sie auch mit Biographien, Memoiren, Genealogien einzelner sich beschäftigt, so doch immer nur unter dem Gesichtspunkte ihrer Bedeutung für die Gesamtheit, in der sie wirkten. Was für diese bedeutungslos war, wie merkwürdige und sehr vereinzelte pathologische Abnormitäten, Abweichung von Gattungsmerkmalen, das überläfst

sie immer den anthropologischen Wissenschaften, zu denen im weiteren Sinne auch die Psychologie gehört.

Aber es giebt aufser dem ersten, oben genannten noch einen zweiten Unterschied zwischen Natur- und Menschengeschichte. Was vor 2000 Jahren Aristoteles über die Tiergesellschaften schrieb, das gilt auch heute noch von ihnen. Die Naturgeschichte nimmt keine Veränderung derselben an. Was er aber von den menschlichen Gesellschaften seiner Zeit sagt, gilt von den heutigen nur teilweise noch, zum Teil nicht mehr. Dafs es in der Gesellschaft Reiche und Arme giebt, ist auch heute noch wahr, dafs es Sklaven giebt, nicht mehr, wenigstens nicht mehr von den Völkern, die jetzt, wie damals des Aristoteles Volksgenossen, an der Spitze der geschichtlichen Bewegung stehen. Es ist also die Gesellschaft nicht ein starres, sondern ein veränderliches System.

Die Geschichte als Wissenschaft hat also zum Gegenstande *die menschlichen Gesellschaften und ihre Veränderungen.*

In neuerer Zeit erst hat die Sociologie diese Definition für sich in Anspruch genommen. Sie ist nichts weiter als die Geschichte zum Bewufstsein ihrer Aufgabe gelangt.

Von den thatsächlich, wenn auch oft ohne philosophische Besinnung geübten Gewohnheiten der Wissenschaft ausgehend, ohne sich auf den Gegensatz gegen die Naturwissenschaft zu stützen, hat auch ein Geschichtsforscher von Fach, *E. Bernheim*[1]), die Aufgabe seiner Wissenschaft in demselben Sinne wie oben bestimmt, indem er sagt (a. a. O. S. 5): „Die Geschichte ist die Wissenschaft von der Entwickelung der Menschen in ihrer Bethätigung als *sociale* Wesen."

Dagegen, von dem Gegensatze gegen die Naturwissenschaft ausgehend, ist *H. Rickert*[2]), einen Gedanken *W. Windelbands*[3]) weiter ausführend, zu einer der obigen entgegengesetzten, aber, wie mir scheint, völlig unhaltbaren Bestimmung des Wesens der Geschichte gelangt. Er meint, die Naturwissenschaft gehe auf Begriffe und Gesetze aus; durch die ersteren wolle sie die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge überwinden, durch die letz-

[1]) *Lehrbuch der historischen Methode*, 2. Aufl., Leipzig, 1894.

[2]) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* I, Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.

[3]) *Geschichte und Naturwissenschaft.* Strafsburger Rektoratsrede, 1894.

teren die unendliche Mannigfaltigkeit der Ereignisse. Der Umfang des Begriffs trete ein für die extensive Unendlichkeit, d. h. die unendliche Vielheit der Einzeldinge, der Inhalt für die intensive Unendlichkeit der Merkmale *eines* Dinges (a. a. O. S. 41); ebenso strebe die Naturwissenschaft, für die Mannigfaltigkeit der Vorgänge ein allgemein geltendes System wenn möglich mathematisch formulierter Bewegungsgesetze aufzustellen (a. a. O. S. 72, 92). Bei dieser naturwissenschaftlichen Bearbeitung der Dinge und Erscheinungen aber gehe etwas Wesentliches verloren, das Individuelle, und dies sei der Gegenstand der historischen Betrachtung (S. 236, 251—252).

Dieser Gegensatz naturwissenschaftlicher und historischer Behandlung in dem eben festgestellten Sinne ist nach Rickert fundamental für das menschliche Wissen. Der alte, von *J. St. Mill* eingeführte Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften treffe nicht den richtigen Unterschied, zumal Geist ein sehr unbestimmter Begriff sei, der von den Anhängern der Millschen Unterscheidung, die die Psychologie für die Grundlage der Geisteswissenschaften halten, bald mit psychischem Sein überhaupt, bald mit dem Subjekt des Erkennens als gleichbedeutend gebraucht werde (S. 219—221). Vielmehr liege der Unterschied nicht in den Objekten des Wissens, sondern in der Art der Betrachtung. — Alles, auch die „seelischen“ Phänomene, liefse sich naturwissenschaftlich, und alles, auch die Dinge und Vorgänge der Natur, historisch betrachten. Die Psychologie werde jetzt allgemein naturwissenschaftlich getrieben; auch sie, wie sehr auch *W. Wundt* dagegen sei, verwende allgemeingültige Begriffe; die einfache Empfindung leiste ihr dieselben Dienste und sei ebenso unanschaulich wie das Atom der Physik (S. 198—201). Nicht minder würden die geschichtlichen Ereignisse naturwissenschaftlich behandelt, wenn man, wie es die Sociologie thue, allgemeine Begriffe und Gesetze in ihnen festzustellen suche (S. 257). Andererseits sei in der Naturwissenschaft eine geschichtliche Betrachtung wohl möglich, wofür merkwürdigerweise als Beispiel *Häckels* „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ und *Weismanns* „Kontinuität des Keimplasmas“ als Beispiele angeführt werden (S. 282). Die historische Betrachtung gehe überall auf das Einzelne, Individuelle, schliefse also das Gesetz aus, so dafs ein „historisches Gesetz“ eine contradictio in

adjecto sei (S. 258). Doch behält sich Rickert die genauere Bestimmung des „logischen Wesens der historischen Darstellung“ für die zweite Hälfte seiner Schrift vor, da sich ihm darin „bei der Formulierung der Einzelheiten noch Schwierigkeiten ergeben haben“ (a. a. O. Vorbemerkung).

Das ist allerdings nicht zu verwundern. Denn es ist wohl klar, dafs die nach Rickert „historische“ Betrachtung, wenn sie auf Begriffe und Gesetze verzichtet, in die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge und Vorgänge zurückfällt, die eben die Wissenschaft zu überwinden hat, also eine wissenschaftliche Betrachtung überhaupt nicht ist, höchstens eben eine genaue Beschreibung, die aber auch, da ja jedes Ding unendlich viele Merkmale hat, kaum eines Begriffes als Leitfadens der Auswahl entbehren kann. Aus dem eigentlich geschichtlichen Gebiet hat Rickert kein Beispiel seiner neuen wissenschaftlichen Methode genannt. Was er als historische Behandlung der Naturwissenschaft anführt, Häckels Schöpfungsgeschichte und Weismanns Erklärung der Vererbung, das ist von Rücksicht auf das Individuelle himmelweit entfernt. Häckel arbeitet fortwährend mit allgemeinen, teils sogar auf mathematischen Verhältnissen beruhenden Gesetzen des Wachstums. Was Rickert als „historisch“ in Anspruch nimmt, dafs die Welt der Lebewesen an einem bestimmten Zeitpunkt in der Entstehungsgeschichte der Erde ihren Anfang habe (S. 281), ist auch kein einzelnes Ereignis, sondern ein Gesetz von umfassendster Allgemeinheit, zumal Häckel ja, wie auch Rickert einräumen wird, kein Datum eines individuellen Anfangs anzugeben weifs. Und Weismann hat vollends kein individuelles Keimplasma von der Urzeit bis zur Gegenwart in seinen Schicksalen liebevoll begleitet. Wenn Rickert diese beiden Werke historisch nennt, so schiebt sich ihm als Wesen des „Historischen“ das Werden unter, das er vorher als Kriterium der Geschichte, weil auch der Natur eigentümlich, mit Recht abgelehnt hat (S. 261). Und es wird Rickert bei keinem andern wissenschaftlichen Werke besser gelingen, darin die von ihm aufgestellten Merkmale des „Historischen“ zu finden. Was er darunter versteht, die Vertiefung in das Individuelle, ist nie und nimmer Sache der wissenschaftlichen Forschung, sondern der ästhetischen Anschauung, weniger schon der ästhetischen Darstellung, da diese neben dem Individuellen das Typische, die

Idee, also das Allgemeine mufs hervortreten lassen. Nach seiner Anschauung wäre das eigentlichste, wichtigste Objekt der Geschichte der individuellste Mensch, den es giebt, nämlich der Geisteskranke mit einer herrschenden, ganz individuellen, nur ihm angehörigen, von niemandem sonst geteilten Wahnvorstellung. Aber nie und nimmer wird sich die Geschichte mit einem solchen Menschen beschäftigen, er fällt einem Teil der Anthropologie — in dem oben festgestellten weitesten Sinne — anheim, der Psychopathologie, die ihn aber auch nicht untersucht, um das Individuelle zu betrachten und dabei stehen zu bleiben, sondern um seinen Fall unter ein allgemeines Gesetz zu bringen.

Dafs Rickert zu einem solchen Irrtum, ja völliger Aufgabe des eigentlich Wissenschaftlichen gelangen konnte, erklärt sich vielleicht aus seiner wiederholt (z. B. S. 7, 19) ausgesprochenen Abneigung gegen den „Naturalismus“, der in der Philosophie noch allmächtig sei, auch in die Geschichtsforschung eindringe und diese in Sociologie umwandle. Die Gründe seiner Abneigung giebt Rickert nicht an; sollten sie wissenschaftlicher Art sein, so ist er aus dem Regen unter die Traufe gekommen; denn was er historische Methode nennt, ist überhaupt nicht mehr wissenschaftlich. — Sollten aber ethische oder ästhetische Gesichtspunkte ihm den Naturalismus bedenklich erscheinen lassen, so ist er das Opfer einer Täuschung, durch die er Naturalismus mit Materialismus verwechselt, obgleich er selbst doch so klar erkannt hat, dafs das Naturwissenschaftliche nur in der Richtung auf den gesetzmäfsigen Zusammenhang liegt (S. 212). Infolgedessen ist in der Sociologie doch keineswegs das ausgeschlossen, was Rickert „Geist“ nennt, was er von „Seele“ trennt und mit Recht ähnlich wie *Hegel* bestimmen will, aber leider nicht bestimmt, nämlich als die freie, ihren eigenen, nicht den Naturgesetzen oder den psychologischen Gesetzen gehorchende Thätigkeit des freien Subjektes[1]. Und in der That, wie wir sehen werden, ist sich die Sociologie des Unterschiedes von Geist und Natur fast immer bewufst gewesen. Die Scheu vor geschichtlichen Gesetzen ist nicht minder unberechtigt als die vor dem Determinismus. Wie es eine Illusion

[1] Sehr oft stellt *Hegel* den psychologischen Gesetzen die des freien Geistes gegenüber, sehr deutlich z. B. *Phänomenologie des Geistes* S. 231.

ist, dafs der determinierte Wille Selbstbestimmung und Energie unmöglich mache, so ist es nicht minder eine Urteilstäuschung, dafs die Gesetzmäfsigkeit der Geschichte eine Selbstbestimmung und Energie der Völker unmöglich mache. — Wie nur der determinierte Wille eine Pädagogik möglich macht, nicht der indeterminierte, so ist auch eine wirkliche Politik erst auf Grund des determinierten Geschichtsverlaufes möglich.

§ 2.

Begriff der Philosophie der Geschichte.

Als Beschreibung der menschlichen Gesellschaften und ihrer Veränderungen hat die Geschichte immer noch eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Objekten und Erscheinungen an diesen Objekten. Es ist aber die Aufgabe der Wissenschaft, aus der Masse der Einzelheiten zu allgemeingültigen Wahrheiten aufzusteigen. Je mehr sie dies thut, je gröfser der Grad der Allgemeinheit ist, den ihre Sätze erreichen, desto „philosophischer“ wird sie sein.

Demgemäfs giebt es anerkanntermafsen neben der Naturgeschichte eine Naturphilosophie. Die Zoologie stellt eine Reihe von Typen auf und beschreibt sie. Die Naturphilosophie aber sucht die Typen aus einem einfachen Element, der Zelle, abzuleiten und das Prinzip anzugeben, nach dem die Fortbildung eines einzelligen Typus zu einem mehrzelligen und des einfachen mehrzelligen zu den höher organisierten Formen stattgefunden hat. Sie kommt dadurch den Bedürfnissen des menschlichen Geistes entgegen, die nicht nur wissenschaftlich, sondern philosophisch sind, dem nach Einheitlichkeit und dem nach stetigem Zusammenhange ihrer Begriffe.

Die Philosophie der Geschichte wird eine ähnliche Aufgabe haben. Zunächst mufs sie versuchen, eine Reihe von Typen der Gesellschaften aufzustellen, die vielen Formen unter einige höhere Begriffe zu bringen. Wenn die Geschichte selbst diese Vorarbeit schon geleistet hat, so hat sie die Prinzipien zu untersuchen, nach denen die Fortbildung von den früheren zu den späteren stattgefunden hat.

Teils die frühere Geschichtsdarstellung, teils die moderne Sociologie hat nun allerdings zum Teil Vorarbeit geliefert, zum

Teil aber, wie wir noch sehen werden, mufs die Geschichtsphilosophie sie verrichten.

Zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft giebt es keinen specifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied. Sie unterscheiden sich nur durch den Grad der Allgemeinheit ihrer Sätze. Die Naturwissenschaft stellt zunächst Begriffe und Gesetze auf, die für einzelne, beschränkte Gebiete gelten; aus ihnen sucht die Naturphilosophie die allgemeinen, für alle Gebiete geltenden Wahrheiten zu gewinnen, wobei sie freilich die Einheit bisweilen nur durch Hypothesen herstellen kann. Ebenso verhalten sich zu einander Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft. Diese bearbeitet die einzelnen Gebiete; *die Geschichtsphilosophie sucht das Gemeinsame aus allen Gebieten, sie ist nur eine Wissenschaft höheren Grades.*

Freilich kann auch in einem andern Sinne als dem eben angegebenen, von Naturphilosophie die Rede sein, nämlich so, dafs die erkenntnistheoretische Frage aufgeworfen und entschieden werde, auf welchem Wege, durch welche Methoden und wie weit man zur Entdeckung naturwissenschaftlicher Wahrheiten gelange. Desgleichen kann in Bezug auf die Geschichte nach den Mitteln, Wegen und Grenzen unserer Erkenntnis gefragt und diese Untersuchung Geschichtsphilosophie genannt werden[1]. — Aber wie es vor aller Erkenntnistheorie, allein gewonnen durch die niemals bestrittenen Regeln der formalen Logik, feststehende Erfahrungssätze der Naturwissenschaft gegeben hat, ebenso giebt es auch unabhängig von ihr feststehende Thatsachen der Geschichte. Auf diese soll die vorliegende Arbeit in erster Linie sich richten, um, wenn möglich, ein einheitliches System von Begriffen und Gesetzen in ihnen zu finden; nicht die *formale* Geschichtsphilosophie, wie man die erkenntnistheoretische Seite der Betrachtung auch nennen kann, sondern die *materiale* soll der Gegenstand der Untersuchung und von erkenntnistheoretischen Fragen nur so weit die Rede sein, als sie sich nicht auf die Feststellung der Thatsachen, sondern der Begriffe und Gesetze beziehen.

[1]) Ansätze hierzu geben: *J. G. Droysen*, *Grundrifs der Historik* (3. Aufl.), Leipzig, 1882; *E. Bernheim* (a. a. O.); *G. Simmel*, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1892; *W. Wundt*, *Logik*, II, 2 (2. Aufl.), Stuttgart, 1895, S. 318 ff.

§ 3.

Sociologie und Philosophie der Geschichte.

Wie schon oben erwähnt, existiert bereits die Sociologie als Versuch der Wissenschaft der Veränderungen, die die Gesellschaften in der Art ihrer Zusammensetzungen erleiden. Jede Veränderung aber einer Gesellschaft mufs notwendig auch eine solche im Bewufstsein der sie bildenden Individuen erzeugen, ihre geistige Konstitution beeinflussen. Dieser neu erzeugte Geist ist wiederum ein anderer Elementarbestandteil, ein anderer Baustein für die Gesellschaft als der bisherige Geist und mufs notwendig sein Wesen in einer neuen, von ihm ausgehenden Modifikation der Gesellschaft zum Ausdrucke bringen. Die Weiterbildung der Gesellschaft also erzeugt auch eine Umbildung des menschlichen Typus, und diese wieder trägt bei zu neuer Modifikation des gesellschaftlichen Zusammenwirkens. Da eine vollkommene Wissenschaft der Gesellschaft alles, was diese bedingt, begreifen mufs, so wäre auch die Fortbildung des menschlichen Typus ein notwendiger Gegenstand der Sociologie. Die physische Anthropologie beschäftigt sich mit dem physischen Typus des Menschen. Zu ihr müfste als Abteilung der Sociologie noch eine *historische* Anthropologie hinzukommen, welche die im Laufe der Geschichte eingetretenen physischen Veränderungen des menschlichen Typus zu betrachten hätte. Die psychische Anthropologie oder, wie sie kurz genannt wird, die Psychologie geht auf seinen seelischen Typus. Auch zu ihr müfste sich eine *historische Psychologie* gesellen, die die durch die Geschichte bewirkten seelischen Veränderungen feststellte. *Eine vollkommene Sociologie also würde sich mit der Geschichtsphilosophie ganz und gar decken, sie unterschieden sich schliefslich nur noch dem Namen nach.* Da aber Sociologie = Gesellschaftswissenschaft eben durch den Namen *ein* Objekt hervorhebt und das andere, den menschlichen Typus, aufser acht zu lassen verleitet, so empfiehlt es sich, die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte „Philosophie der Geschichte" zu nennen, mit einem Namen, der gegenüber der Sociologie auch ein älteres historisches Recht hat.

Mit einer auf den ersten Blick sehr einleuchtenden Teilung

hat *W. Wundt*[1]) die Aufgabe der Geschichte als Wissenschaft, also auch der Geschichtsphilosophie einerseits, der Sociologie andererseits, so trennen wollen, dafs er der letzteren die Zustände der menschlichen Gesellschaft als ihr Thema zuwies, der ersteren die Vorgänge, die zu den Zuständen geführt haben. Freilich weist er nun alle wichtigeren Zustandsgebiete den sociologischen Einzelwissenschaften, der Ethnologie, der Demologie und der Staatswissenschaft (die Volkswirtschaftslehre und Rechtswissenschaft unter sich fafst) zu, so dafs für die Sociologie selbst nur die allgemeinen Begriffe und Prinzipien des socialen Lebens übrig bleiben (S. 447), und diese zu den Einzelwissenschaften der Gesellschaft dasselbe Verhältnis hat, wie die allgemeine Sprachwissenschaft neben der Grammatik einer einzelnen Sprache oder die allgemeine Physiologie neben der speciellen Physiologie der Pflanzen und Tiere (S. 439—40). Allein jene Scheidung ist nicht aufrecht zu erhalten. Wundt selbst mufs zugeben, was noch mehr *E. Bernheim* betont[2]), dafs die Gesellschaft im Flusse der Entwickelung niemals still steht. Indessen hat Wundt wieder recht, wenn er das relative Beharren der Zustände hervorhebt. Es giebt in der Geschichte sehr stabile Zustände, wie z. B. die Verfassung und das Leben der asiatischen Gesellschaften, die es möglich ist zu beschreiben. Auch allgemeine Begriffe und Prinzipien solcher Zustände festzustellen, wie es Wundt von der Sociologie verlangt, ist noch möglich, da sie sich eben öfter wiederholen, und das Allgemeine aus vielen Einzelheiten zu abstrahieren ist. Aber die Zustände kausal zu begreifen und so erst völlig zu erklären, ist nur möglich, wenn man ihr Werden verfolgt. So zeigen z. B. alle ständisch, oder was dasselbe ist, in Kasten gegliederten Gesellschaften eine „Gesetzesreligion“, in der die Götter eine sittliche Bedeutung haben, die Hüter sittlicher Einrichtungen sind, oder *ein* Gott dieselbe Funktion hat. Aber daneben haben die Götter zum Teil noch eine rein natürliche Bedeutung, die sich nur verstehen läfst als Fortsetzung des Glaubens der voraufgehenden Epoche, der Epoche des reinen polytheistischen Naturalismus. Dieser bleibt neben oder unter dem neuen Glauben um so mehr bestehen, wenn kein Priesterstand vor-

[1]) *Logik* (2. Aufl.), II, 2, S. 438.

[2]) a. a. O. S. 10.

handen ist, der die neuen Ideen in ein geschlossenes System bringt. Und so wäre also die Sociologie, wie sie Wundt abgrenzen will, nur eine unvollkommene Wissenschaft, erst die Geschichte ihre Vollendung, die sie von der bloſsen Beschreibung zur Erklärung erhöbe.

In der That kann auch Wundt die Trennung nicht recht aufrecht erhalten; er giebt zu, daſs „an eine prinzipielle Scheidung zwischen socialen und historischen Gesetzen nicht gedacht werden kann“, daſs „die socialen Entwickelungsgesetze nur eine Abteilung der historischen Entwickelungsgesetze sind“, und auch seine „socialen Beziehungsgesetze“ wiederholen im Nebeneinander die historischen Beziehungsgesetze, die für das Nacheinander gelten [1]). Wenn Wundt ferner für seine Unterscheidung auf die Analogie des Unterschiedes der Statik von der Dynamik, den die klassische Mechanik macht, hinzuweisen scheint [2]), so ist diese Unterscheidung selbst nicht mehr gültig. Auch sie wird immer mehr durch die Tendenz zur prinzipiellen Einheit verdrängt. Während *d'Alembert* alle dynamischen Probleme auf statische zu reduzieren suchte, hat schon *Lagrange* mit dem Prinzip der virtuellen Geschwindigkeiten das Umgekehrte gethan, so daſs heute ein prinzipieller Gegensatz beider nicht mehr besteht, und die Stütze dieser Analogie nicht mehr hält.

Die Geschichtsphilosophie also abzusondern, indem man sie etwa auf die Darstellung der Entwickelung des menschlichen Typus beschränkt, ist ebenso unmöglich, wie die Sociologie als Statik der Gesellschaften von ihr zu isolieren. Denn der menschliche Typus hängt unauflöslich mit dem Typus der Gesellschaft zusammen, und die Gesellschaft selbst läſst sich nur aus ihrer Entwickelung begreifen. Es giebt also nur *eine* Wissenschaft der Schicksale der menschlichen Gattung, mag man sie nun Sociologie oder Philosophie der Gesellschaft oder, wie wir uns entschieden haben, lieber Philosophie der Geschichte nennen. Wie sie sich gegen die Einzelwissenschaften des socialen Lebens abgrenze, wird an anderer Stelle, in der Grundlegung, zu erörtern sein.

Historisch allerdings ist eine Unterscheidung der Aufgabe der Geschichtsphilosophie von der der Sociologie sehr wohl zu

[1]) a. a. O. S. 614 ff.

[2]) a. a. O. S. 441.

begründen. Denn die bisherige Philosophie der Geschichte — der Terminus stammt bekanntlich von *Voltaire*[1]), das erste System vom heiligen *Augustinus* — hat die Gesellschaft als Ganzes nicht zu ihrem Gegenstande gemacht, vielmehr immer eine Seite des socialen Lebens für so entscheidend gehalten, daſs sie aus ihr alles ableiten zu können glaubte. Darum werden in der unten folgenden „kritischen Übersicht" die alten Systeme der Geschichtsphilosophie, soweit sie für die Gegenwart Bedeutung haben, unter den einseitigen Geschichtsauffassungen Erwähnung finden.

Ein historischer Sprachgebrauch aber hindert nicht, die Aufgabe einer Wissenschaft nach den Bedürfnissen der Gegenwart neu zu bestimmen. Darum wird im folgenden Geschichtsphilosophie, wo nichts Besonderes bemerkt wird, immer in dem eben festgestellten Sinne als gleichbedeutend mit Sociologie gebraucht werden. Alle gelegentlich noch zu erwähnenden Versuche, letztere und erstere zu trennen, werden sich als vergeblich erweisen[2]).

[1]) Vergl. *R. Flint*, *Philosophy of history in France and Germany*, Edinburgh and London, 1874, S. 123.

[2]) Auch der italienische Sociologe *I. Vanni* kommt in seiner mit Sachkenntnis und Klarheit geschriebenen Abhandlung (*Prime linee di un programma critico di sociologia*, Perugia, 1888) zu demselben Ergebnis. Nachdem er zehn verschiedene Definitionen der Sociologie — in der Grundlegung wird von ihnen zu handeln sein — kritisch durchmustert hat, gelangt er, am meisten sich an *J. St. Mill* anschlieſsend, zu der Bestimmung, daſs die Sociologie die allgemeinsten Erscheinungen des socialen Lebens zusammenzufassen habe, daſs sie zu den Einzelwissenschaften desselben in demselben Verhältnis stehe, wie die Biologie zu den Einzelwissenschaften des organischen Lebens, daſs sie aber nicht bloſs synthetisch in diesem Sinne, sondern auch „direktiv", d. h. den Einzelwissenschaften Ziele setzend, und daſs sie auch der Vereinheitlichung des Wissens dienend, also „philosophisch" sei (34—36, 44). Sie nimmt ihr Material aus der Geschichte, in der „die Natur der Gesellschaft sich enthüllt" (S. 46, 120). Die geschichtliche Methode (storicità) ist die via regia der Sociologie (S. 138); sie, wie *A. Schäffle* und andere, von der Geschichtsphilosophie trennen zu wollen, ist nach Vanni ganz verfehlt (S. 64).

B. Kritische Übersicht.

Erster Abschnitt.
Die sociologischen Systeme.

Erstes Kapitel.
Die Entstehung der Sociologie. Saint-Simon.

Der Name dieser Wissenschaft stammt bekanntlich von A. Comte; der Sache nach aber hat sie schon früher bestanden. Sie war nur, wie am Anfange alles Wissens jede Wissenschaft, nicht rein theoretisch, sondern zugleich auf praktische Fragen gerichtet und führte den Namen „Politik". Dieser Name erscheint bei Aristoteles, nachdem die politische Betrachtungsweise, halb theoretisch, halb praktisch, schon bei Plato ausgebildet ist. *Plato*[1]) teilt die Gesellschaften ein nach dem Seelenzustande der Regierenden. Je nachdem der denkende oder der muthige oder der begehrende Teil ihrer Seele sie bestimmt, oder infolge all-

[1]) Hierbei kommt nur die Politeia in Betracht. Der Politicus ist die Arbeit eines Schülers der Akademie, der Plato, seinem Meister, besonders eine Äußerlichkeit der Methode, das Einteilen, abgelernt hat und darin so sehr schwelgt, daß er sehr unglückliche Disjunktionen und Definitionen wagt, wie diejenige des Menschen als zweibeinigen federlosen Wesens (266 E), die ihm schon den Spott des Cynikers Diogenes eintrug. Im übrigen hat er allerlei Gedanken aus platonischen Dialogen geschickt kombiniert. Seine Einteilung der Staatsformen (302 C, D) ist mit ein wenig anderen Worten der des *Aristoteles* gleich, die sich demnach in der Akademie ausgebildet zu haben scheint.

gemeinen Begehrens völlige Zügellosigkeit aller oder endlich die durch plötzliches Umschlagen daraus entstehende Unterdrückung aller herrscht, ergiebt sich Idealstaat, Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis. Er hält sich dabei innerhalb der Thatsachen der Gegenwart; er überschreitet sie nur intensiv, indem er den vorhandenen Gesellschaften seinen Idealstaat hinzufügt, aber nicht extensiv, indem er die Staaten der Vergangenheit nicht als Vorgänger der gegenwärtigen heranzieht, sondern aufser acht läfst, so dafs man überhaupt nicht weifs, ob er durch die Zeit bewirkte Unterschiede anerkennt. Denn die rückwärts gerichtete Bewegung, die Entartung vom goldenen Zeitalter zum eisernen, ist nie als Thatsache, sondern immer nur als Mythus dargestellt.

Eine Spur genetischer Betrachtung wird nur begrifflich, nicht historisch gegeben, indem Plato die Möglichkeit, wie aus dem besten Staate allmählich der schlechteste werden kann, rein psychologisch, ohne geschichtliche Beispiele, schildert.

Der Politik des *Aristoteles* ist die geschichtliche Betrachtung weniger fremd als der idealen Konstruktion Platos, besonders da er an den Idealzustand des goldenen Zeitalters nicht glaubt. „Die alten Gesetze," sagt er, „sind einfältig und barbarisch. Damals gingen die Griechen mit eisernen Waffen umher und kauften die Frauen von einander . . . Und es ist natürlich, dafs die ersten Menschen, gleichviel, ob sie Erdgeborene waren oder von irgend einer Naturkatastrophe übrig blieben, im letzteren Falle nicht ausgewählt, im ersteren unverständig waren, wie das Sprichwort von den Erdgeborenen sagt" (Polit. 1269 a) [1]). Gleichwohl beschränkt auch er sich auf die deskriptive Einteilung der Gesellschaften seiner Gegenwart und ordnet sie nach der Zahl der Regierenden in Königtum, Aristokratie, Politie. Daneben aber geht als zweiter Einteilungsgrund der sittliche Wert der Regierenden, nach dem die eben genannten Regierungsformen die

[1]) Durch die Einführung der Disjunktion „im letzteren, im ersteren Falle" glaube ich den Sinn der etwas verworrenen Stelle richtiger, als bisher geschehen ist, wiedergegeben zu haben. Die Verwirrung entstand nur dadurch, dafs Aristoteles die im Vordersatz stehende Reihenfolge der Fälle im Nachsatze umkehrte, weil er zu dem ersteren Falle (dem der Erdgebornen) einen neuen Nachsatz hinzufügen wollte: „wie es von Erdgebornen im Sprichwort heifst".

normalen sind, denen drei unnormale als „Ausschreitungen“ gegenüberstehen.

Die römische Philosophie hat zur politischen Theorie der Griechen nichts hinzugefügt. Das Mittelalter hat, soweit es sich nicht auf die Beschreibung der zeitgenössischen Gesellschaft beschränkte, wie überall, mit leichter Änderung nur des Aristoteles Thesen wiederholt.

Im Zeitalter des Humanismus und der Reformation kehrt der Name „Politik“ für das Denken über die Gesellschaft wieder. Das Thema aber, welches alle Schriftsteller bewegt, ist die praktische Frage nach dem Verhältnis des Volkes zu der aufkommenden, unumschränkte Gewalt erstrebenden Fürstenmacht. Sie sind alle entweder Gegner des Absolutismus, „Monarchomachen“, oder Verteidiger desselben. Entschieden wurde die Frage nach den Prinzipien des „Naturrechts“, die, von den Philosophen und Juristen des Altertums aufgestellt und während des Mittelalters nicht vergessen, nun zuerst auf die lebendige Wirklichkeit angewendet wurden. Auch alle späteren Vertreter des Naturrechts haben „Politik“ wesentlich mit demselben Zweck getrieben. *Grotius*, *Hobbes*, *Locke*, *Pufendorf*, *Leibniz*, *Chr. Wolff* haben keinen prinzipiell neuen Standpunkt.

Montesquieu geht wieder mehr deskriptiv zu Werke. Er unterscheidet Demokratie, Monarchie, Despotie, die zugleich ethisch verschieden sind, indem sie sich auf Tugend, Ehre oder Furcht gründen. Die übrigen französischen Politiker aber des 18. Jahrhunderts, *Rousseau*, *Mirabeau*, *Sieyès* u. a., sind durchaus auf praktische Ziele, auf die Gestaltung der Verfassung ihres Landes gerichtet.

Allen bisher aufgezählten Denkern ist eins gemeinsam. Wenn sie auch von der „Gesellschaft“ sprechen, ihr Entstehen in der dem vorigen Jahrhundert eigentümlichen Weise konstruieren, so wendet sich ihr Interesse doch bald dem Staate zu, der Art und Weise, wie die Gesellschaft regiert wird. Andere Fragen des gesellschaftlichen Lebens, wie Wirtschaft und Strafrecht, werden nur in Betracht gezogen, soweit sie zum Staate Beziehung haben.

Erst die Erschütterungen und die Wechselfälle der französischen Revolution und Restauration erzeugten eine andere Auffassung. In den Jahren 1789—1815 traten nach *H. Saint-*

Simons Zählung[1]) in Frankreich nicht weniger als zehn verschiedene Verfassungen ins Leben, während die Gesellschaft selbst, da die Menschen doch nicht so schnell sich ändern, innerlich die gleiche blieb. Dies machte einen grübelnden Denker, den eben genannten *H. Saint-Simon*[2]), darauf aufmerksam, dafs, so wandelbar, wie sie sich gezeigt hatten, die Verfassungen nicht das Wesentliche, nicht den inneren Kern des socialen Lebens darstellten. „Nous attachons trop d'importance à la forme des gouvernements La loi qui constitue les pouvoirs et la forme du gouvernement, n'est pas aussi importante, n'a pas autant d'influence sur le bonheur des nations que celle qui constitue les propriétés et qui en règle l'exercice. La forme du gouvernement parlementaire ... n'est qu'une forme et la propriété est le fond; donc c'est cette constitution qui sert véritablement de base à l'édifice social" (vol. 19, S. 81—83). „Der Reichtum ist die wahre und einzige Grundlage jedes politischen Einflusses

1) *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin.* Paris, 1865—1878, vol. 17, S. 228. Auf diese Ausgabe beziehen sich alle folgenden Citate aus Saint-Simon.

2) Saint-Simons Darstellungsweise ist weitschweifig, voll von Wiederholungen und wenig systematisch. Das System mufs erst der Bearbeiter hineinbringen. In diesem Sinne ist die beste Bearbeitung die sorgfältige Schrift von *G. Weill*, *Saint-Simon et son œuvre*, Paris, 1894, die auch entlegenere Quellen für die Erforschung seines Lebens und seines Entwickelungsganges heranzieht. Gerade aber die prinzipielle Stellung Saint-Simons im Fortschritt der politischen Wissenschaft wird von ihm fast gar nicht gewürdigt. *Weills* zweite Schrift: *L'école Saint-Simonienne*, Paris, 1896, kommt hier nicht in Betracht. Durch Weill ist die Darstellung von *Lorenz von Stein* in seiner *Geschichte der socialen Bewegung* in Frankreich, Bd. II, Leipzig, 1850, soweit sie den Denker selbst, nicht seine Schüler betrifft, antiquiert worden, ebenso die Schrift von *P. Janet*, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris, 1879, in ihrem ersten Teil; im zweiten ist sie auch noch jetzt brauchbar. In Form und Inhalt durchaus ungenügend, nicht frei von argen sachlichen Fehlern ist *O. Warschauer*, *Saint-Simon und die Saint-Simonisten*, Leipzig, 1892. Weniger als wertlos ist *P. Weisengrün*, *Die socialwissenschaftlichen Ideen Saint-Simons*, Basel, 1895, ein leichtfertiges, dreistes Machwerk, dessen Verfasser weder in der Kenntnis des Französischen noch in der Fähigkeit, fremde Gedanken wiederzugeben und zu ordnen, noch in der Kenntnis der Vorgänger Saint-Simons seiner Aufgabe gewachsen ist. Vielmehr macht er nach jeder dieser drei Richtungen die gröbsten schülerhaften Schnitzer in einer widerlich phraseologischen und fehlerhaften Sprache.

und Wertes“ (vol. 18, S. 203). Auf dem Eigentum ruht die Freiheit (vol. 19, S. 127); es bewirkt auch, wenn mit der Bildung verbunden, die Dauerhaftigkeit der Regierungen (vol. 17, S. 200).

Er verlangt darum auch eine neue „politique“, die die Methode der Physik und der anderen positiven Wissenschaften befolge (vol. 20, S. 119/120 Anm. und S. 227, besonders aber vol. 18, S. 100; vol. 19, S. 190). Seine wissenschaftliche Laufbahn nennt er physico-politisch (vol. 17, S. 68 Anm.). Freilich ist ihm nun diese politique wieder nicht, wie sie nach dem von ihm angenommenen „fond“ sein sollte, Wissenschaft des Eigentums, sondern science de la production (vol. 18, S. 188); mit der politischen Ökonomie nicht identisch, nimmt sie dieselbe zur Grundlage (vol. 18, S. 185). Es scheint ihm der Gedanke vorzuschweben, dafs die Gestaltung des Eigentums von der Produktion oder umgekehrt die Produktion von der Gestaltung des Eigentums abhänge. Weder das eine noch das andere Prinzip hat er aber zu einer deskriptiven Einteilung der verschiedenen Gesellschaften benutzt, sondern er giebt nur auf Grund der Veränderungen beider, des Eigentums und der Produktion, eine genetische Betrachtung wenigstens für die französische Gesellschaft, die öfter (am besten im *Catéchisme des Industriels* in vol. 37, S. 16 ff. und im *Organisateur* vol. 20, S. 77 ff.) wiederkehrt.

Nach der Einwanderung der Franken in Gallien gab es zwei Klassen, die Franken, die Herren, und die Gallier, die Sklaven. Die letzteren bauten für ihre Herren den Acker und arbeiteten für sie in allen Zweigen des Handwerks. Wie altrömische Sklaven erwarben sie dabei nach Saint-Simons Vorstellung ein kleines Geldvermögen (peculium), das sie sorgfältig verbargen. Die Kreuzzüge an sich, noch mehr aber der in ihrem Gefolge entstehende Luxus erzeugen ein lebhaftes Geldbedürfnis der fränkischen Herren, die darum ihren Sklaven „Freiheiten“ („franchises“) verkaufen müssen. Derselbe Luxus erhöht die sociale Wichtigkeit der Handwerker und Händler, die für seine Bedürfnisse sorgen. Ludwig XI., der lieber König der Gallier als Häuptling der Franken sein will, schliefst ein Bündnis mit den „Gemeinen“ (communes), d. h. allen arbeitenden Galliern in Stadt und Land, um die fränkischen Barone seiner Herrschaft zu unterwerfen. Indem das Königtum ihnen ihre politische Gewalt entwindet, das Bürgertum sie in die Städte lockt, verlieren

diese Barone jede selbständige Bedeutung im Staate, sie werden unter Ludwig XIV. Bediente des Königtums. Um dieses Königs Zeit entsteht durch den zunehmenden Austausch der Produkte eine neue Klasse, die der Banquiers. Die Gesamtheit derjenigen, die, aus den Gemeinen zum Range der Privilegierten aufgestiegen (die allerdings nur noch die privilegierten Bedienten des Königtums waren), dennoch dem alten Adel sich nachgesetzt fühlten, die Juristen, die nicht adlig, die Militärs, die bürgerlicher Herkunft, die Besitzer, die nicht selbst leitende oder arbeitende Produzenten (industriels) sind (vol. 37, S. 129, auch S. 11 und 38), mit einem Worte, die „Bourgeoisie" hat die Revolution von 1789 gemacht, die noch nicht zu Ende ist und erst dann aufhören wird, wenn die industriels, die werkthätigen Teile des Volkes (zu denen auch alle selbst leitenden Unternehmer gehören), die Verwaltung des Staates in die Hand genommen haben. Der erste Schritt dazu war die Anleihe von 1817, die nicht mehr in der „barbarischen Weise" des 18. Jahrhunderts, sondern nach gütlichen Verhandlungen der sich als gleichberechtigt anerkennenden Parteien, der Regierung und der Banquiers, aufgebracht wurde.

So hat Saint-Simon wenigstens versucht, für das alte politische Schema etwas Besseres zu geben, nämlich eine die politischen Wandlungen erklärende Geschichte der Klassenbildung und der Klassengegensätze.

Neben dieser Geschichte freilich geht bei ihm einher eine Geschichte der Ideen, die auch für die politischen Wandlungen bestimmend sind[1]; ob in erster Linie oder in zweiter, nach den Veränderungen des Eigentumsrechtes und der darauf beruhenden Klassengegensätze oder vor ihnen, das bleibt unentschieden. Jedenfalls hat z. B. die beginnende Pflege der positiven Wissenschaften, die die Araber nach Europa gebracht hatten, nicht minder zur Auflösung des Feudalismus beigetragen, als die Be-

[1] In Bezug auf die ideelle Seite der Geschichte wirken bei Saint-Simon *Condorcets* Gedanken nach, die er zum Teil mehr ins einzelne ausführt. So sagt dieser (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* s. l. 1795, S. 292): Toutes les erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques. Ähnlich a. a. O. S. 235. Und durch Condorcets ganzes Buch geht ja der Refrain, dafs der Fortschritt der „lumières" alle anderen Fortschritte nach sich ziehe.

freiung der Gemeinen (vol. 21, S. 73). Er wird nicht müde, zu behaupten, dafs jedes politische System auf ein philosophisches gegründet gewesen sei und sein müsse (z. B. vol. 19, S. 23; vol. 21, S. 167 und vol. 22, S. 48), speciell auf die Moral (vol. 19, S. 30), dafs der mittelalterliche Feudalismus mit dem theologischen System, der Parlamentarismus seiner Zeit, eine Übergangsform (vol. 20, S. 107), mit der Metaphysik und der Jurisprudenz (vol. 37, S. 131; vol. 21, S. 80—82), das künftige politische System, das er das „industrielle" nennt, mit der positiven Wissenschaft eng (d. h. wie aus seinen Beispielen hervorgeht, kausal) verbunden sei. Die politische Verfassung des Mittelalters ist nicht das Werk weltlicher Mächte, sondern die grofse That der Philosophen des Mittelalters, d. h. des katholischen Klerus (vol. 39, S. 52). Die dem Mittelalter eigentümliche Trennung der beiden Gewalten, der weltlichen und der geistlichen, war die gröfste Vervollkommnung der socialen Organisation, die seit dem Altertum geschaffen worden ist (vol. 20, S. 85). Beide ergänzen sich gegenseitig, wie die Denkrichtungen unseres Geistes, die in ihnen vertreten sind, indem die geistliche Gewalt der Methode a priori, die weltliche derjenigen a posteriori entspricht (vol. 40, S. 247—249). Die Reformation der Protestanten war der erste Schritt zur Auflösung der geistlichen Macht. Der Protestantismus unterwarf sie der weltlichen Gewalt, die Metaphysik zerstörte den Glauben, auf dem jene ruhte, um der Wissenschaft freie Bahn zu machen [1]). — Neben diesen beiden Gegensätzen: feudal—industriell und theologisch—wissenschaftlich, giebt es noch einen dritten, auf ihnen beruhenden und ihnen darum stets zur Seite gehenden: kriegerisch—friedlich (industriell) (vol. 18, S. 38 ff., 43 ff., 50) [2]). Zwischen

[1]) Ähnlich *Condorcet*, a. a. O. S. 263: „Depuis le moment où le génie de Descartes imprima aux esprits cette impulsion générale, *premier principe d'une révolution dans les destinées de l'espèce humaine* . . ."

[2]) Dieser Gegensatz geht wohl auf *Adam Ferguson* zurück, den, wie aus vol. 18, S. 40 ersichtlich, Saint-Simon gekannt hat. In seinem *Essay on the history of civil society*, der 1767 zuerst erschien, werden „warlike" und „commercial nations" unterschieden (S. 208 der Basel-Pariser Ausgabe von 1789), für die Rom und Carthago je ein Beispiel bieten (S. 288). Die Ausbildung des Völkerrechts und der „commercial arts" können zum Mafsstab der Civilisation der bürgerlichen Gesellschaft genommen werden (S. 308), sind aber mit dem Kriege nicht unvereinbar (S. 236/237). Der

den Endpolen dieser drei Gegensätze vollzieht sich wesentlich die Geschichte der Gesellschaft.

Seine genetische Betrachtung stellt Saint-Simon mit Bewufstsein der bisherigen Art und Weise der Geschichte entgegen, die noch zur Litteratur gerechnet werde, zum Zeichen, dafs sie noch nicht eine „einfache Reihe von Beobachtungen über den Gang und die Entwickelung der Civilisation“ ist. Denn sie würde dann zu den wirklichen Wissenschaften gehören und nur von solchen getrieben werden, die im Stande sind, „die Thatsachen zu koordinieren, um aus ihnen allgemeine Gesetze zu ziehen und weitere Folgerungen abzuleiten“. Die Geschichte ist bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nur eine Biographie der Macht gewesen. Die Philosophen des letzteren sind alle lediglich kritisch, nur *Condorcet* hat in seiner Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain das Ziel bezeichnet, ohne es erreichen zu können. Bei ihm wie bei anderen ist auch die falsche Auffassung des Mittelalters, „der wahren Wiege unserer modernen Civilisation“, der wahrhaft wissenschaftlichen Behandlung hinderlich gewesen (vol. 20, S. 69—74; vol. 17, S. 115—116).

Auch als objektiver Theoretiker fühlt er sich im Gegensatze zu den blofs *kritischen oder blofs vom Gefühl beherrschten Schriftstellern des 18. Jahrhunderts.* Freilich sind ihm Theorie und Praxis untrennbar. „Wenn ein Prinzip (d. h. ein „theoretischer Ausgangspunkt“) wahr ist, wird es sich naturgemäfs in ein Gebot verwandeln“ (vol. 18, S. 189 Anm.). Und umgekehrt alle politischen Erwägungen mufs man „auf die Reihe geschichtlicher Thatsachen gründen, die seit der Befreiung der Gemeinen den Gang der Civilisation feststellt“ (vol. 21, S. 95). Die Möglichkeit, Theorie und Praxis so zu verbinden, gründet sich auf die Analogie der Politik mit der Naturwissenschaft, deren wesentliche Aufgabe das „Voraussehen“ ist (vol. 17, S. 36—38)[1]).

strenge Gegensatz zwischen Krieg und Civilisation und die stetige Bewegung von ersterem zu letzterer ist bei Ferguson noch nicht vorhanden.

[1]) Diese Übertragung der Aufgabe der Naturwissenschaft auf die menschliche Geschichte ist auch von *Condorcet* ausgesprochen worden in seiner eben genannten Esquisse, S. 309, schon vor diesem aber implicite von *Hume*, der (*Inquiry concerning Human Understanding* Sect. 7, Part 2) allen Wissenschaften die Aufgabe des Voraussagens zuweist, also implicite auch der Politik, die er mit den Naturwissenschaften auf eine Linie stellt (Sect. 12, Part 3).

Der Gang des menschlichen Geistes überhaupt ist ein einziger und unabänderlicher (vgl. vol. 20, S. 118, 179, vol. 18, S. 190). Die politischen Ereignisse im besonderen sind sogar einer Gesetzmäfsigkeit unterworfen, die noch strenger als die mathematischer Reihen ist. Denn in diesen hängt jedes Glied von 1—4 vorhergehenden ab, jede Thatsache der Politik aber nur von der *einen* ihr vorausgegangenen (vol. 17, S. 122, 223 Anm.). So ist also in ihnen noch mehr als in der Naturwissenschaft ein Voraussehen möglich, ein Schliefsen aus den Thatsachen der Vergangenheit. Von den sechs Phasen der englischen Cromwellschen Revolution haben sich fünf in der französischen wiederholt, die sechste steht bevor (vol. 17, S. 220 ff.). Ja, es ist sogar der eigentliche Zweck aller menschlichen Arbeit, die menschliche Einsicht in unbegrenztem Fortschritt der Voraussicht Gottes (prévoyance divine) anzunähern (vol. 17, S. 49, 55). Wenn Saint-Simon „eine gute Geschichte der Vergangenheit und der Zukunft des Menschengeschlechtes“ (vol. 17, S. 111, 113) oder „eine abgekürzte Geschichte der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart“ mit besonderer Begründung dieser Reihenfolge (vol. 40, S. 286) verlangt, so ist dies mehr als ein Oxymoron und wirklich nur der Ausdruck der von ihm angenommenen festen Verknüpfung der Vergangenheit mit der Zukunft, des socialen Wollens mit dem socialen Wissen.

Die „légistes“ und die métaphysiciens (diese auch littérateurs genannt) (vol. 21, S. 81 Anm.) sind nur in der Vergangenheit nützlich gewesen. Eng mit einander verbunden haben die ersteren durch die römische Rechtswissenschaft den Feudalismus beschränkt, die letzteren die Reformation des 16. Jahrhunderts herbeigeführt und durch das Prinzip der Gewissensfreiheit die selbständige geistliche Macht sowohl als den Glauben des Katholizismus untergraben (vol. 21, S. 7 ff.). Beide Klassen beschäftigen sich mehr mit den Formen als mit dem Grunde, mit den Worten als mit den Dingen, mit den Prinzipien als mit den Thatsachen (vol. 21, S. 36). Sie sind die Schöpfer und Träger der konstitutionellen Monarchie; „das Wort konstitutionell ist entsetzlich metaphysisch, bezeichnet einen socialen Bastardzustand, in dem die Phrasenmacher und Skribenten die herrschende Klasse bilden“ (vol. 37, S. 131). Die Konstruktion des Naturrechts ist nur hervorgegangen aus Unwissenheit in der

Politik (vol. 18, S. 158). Alle seine Vorgänger sind zerstörend gewesen, er glaubt aufbauend zu sein, auch in den praktischen Problemen eine völlig divergierende Richtung einzuschlagen.

Als wichtigste Neuerungen, die Saint-Simon in die Betrachtung einführt, wären demnach folgende zu bezeichnen: 1) Die Politik ist eine positive Wissenschaft, d. h. eine Wissenschaft der Beobachtung, so positiv wie etwa die Physik. — 2) Nicht die Staatsverfassung, sondern der gesamte Zustand der Gesellschaft ist ihr Gegenstand. — 3) Es herrscht im Gange der Entwickelung des menschlichen Geistes eine feste Richtung, die in Bezug auf die Weltanschauung — von der Theologie durch die Metaphysik hindurch — immer mehr zur positiven Wissenschaft[1]), im praktischen Leben von kriegerischer Thätigkeit zu der friedlichen Arbeit führt. — 4) Jede Stufe dieser geistigen Entwickelung, jedes philosophische System ist verbunden mit einem politischen System, das darauf gegründet ist. Daneben aber ruht jedes politische System auch auf einer bestimmten Ordnung des Eigentums und der Produktion, die eine bestimmte Klassenbildung zur Folge hat. — 5) Er giebt zum erstenmal eine Skizze der Geschichte dieser Klassenbildung, wobei er sich auf Frankreich beschränkt, mit Seitenblicken auf England. — 6) Er will so die Geschichte aus der Litteratur in die Wissenschaft erheben.

Zweites Kapitel.

Das erste sociologische System (Comte).

Fast jedes dieser neuen Momente ist ein Anstoſs zu neuem Denken und Forschen geworden für Saint-Simons Schüler *Auguste Comte*[2]), der die von Saint-Simon beabsichtigte Wissen-

[1]) Diese Abfolge der Zustände des menschlichen Geistes ist eine Ansicht *Turgots*, die aber von diesem nur gelegentlich, ohne ihr weitere Folge zu geben, ausgesprochen worden ist. Vergl. *R. Flint*, Philosophy of history in France and Germany, Edinburgh and London, 1874, S. 113 f. Die Einfügung der Abfolge in das Ganze der socialen Erscheinungen bleibt Saint-Simons Werk.

[2]) Eine einigermaſsen genaue Darstellung und Kritik des sociologischen Systems von Comte ist bisher nicht vorhanden. Die Werke über die

schaft wirklich zu schaffen, was jenem nur in äuſsersten Umrissen vorschwebte, in alle Einzelheiten auszuführen versucht hat.

Während Saint-Simon bloſs verlangt, daſs die Politik positiv sei, wie die Physik, bestimmt Comte ihre Stellung im System

französische Philosophie des 19. Jahrhunderts (*Taine, Les philosophes classiques du XIX. siècle en France*, 3. édit., Paris, 1868; *Ravaisson, Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert.* Deutsch von Koenig, Eisenach, 1889; *Adam, La philosophie en France; première moitié du XIX. siècle*, Paris, 1894) geben nur wenige, sehr allgemeine Sätze über seine Methoden und Ergebnisse. *H. Martineau, The positive philosophy of Auguste Comte*, London, 1853, 2 vols., neue Ausgabe 1893, ist nur ein Auszug, ähnlich dem Werke von *J. Rig, La philosophie positive par Auguste Comte*, 2 vols., Paris, 1880/81. — Die Abhandlung von *J. St. Mill, Auguste Comte und der Positivismus* (deutsch von E. Gomperz, 1874) ist noch das Beste, was über Comte geschrieben worden ist, aber ihrem Zwecke nach ganz populär und entbehrt öfter der Hervorhebung der Einzelheiten der Comteschen Lehre. *E. Caird* (*The social philosophy and religion of Comte*, Glasgow, 1885) berücksichtigt mehr die erkenntnistheoretischen und religiösen Ansichten Comtes als seine Geschichtsphilosophie und ist nicht frei von Irrtümern. So scheint es (nach S. 7/8 a. a. O.), als ob Caird meinte, daſs es bei Comte schon von allem Anfang her eine Priesterschaft gäbe, während er sie erst mit dem Polytheismus entstehen läſst; was Caird S. 45 über die Verfassung der Familie nach Comte sagt, ist ungenau; S. 37/38 fehlt das Wachstum der Bevölkerung, das nach Comte die Ursache der Arbeitsteilung ist, und S. 179 übersieht Caird, daſs es neben der Einheit, die das Bedürfnis der Menschheit schafft, noch eine objektive, auf ihrer „Ökonomie" beruhende Einheit der Welt bei Comte giebt. — Die Abhandlung von *E. Eucken* (*Zur Würdigung Comtes und des Positivismus*, in den Ed. Zeller gewidmeten *Philosophischen Aufsätzen*, Leipzig, 1887, S. 55—82) ist nur eine erste vortreffliche Skizze, der leider keine Erweiterung gefolgt ist. — Die Schrift von *H. Wäntig* endlich (*A. Comte und seine Bedeutung für die Entwickelung der Socialwissenschaft*, Leipzig, 1894 = Staats- und socialwissenschaftliche Beiträge, hrsg. von *A. von Miaskowski*, Band II, Heft 1), scheint oft nur für die erste, oberflächliche Orientierung berechnet. Doch selbst von der Oberfläche sind ihm wichtige Seiten ganz fremd geblieben. So fehlt bei ihm jedes Eingehen auf die geschichtliche Gesetzmäſsigkeit, die Comte zu erweisen sucht, indem er meist die materielle Kultur durch die Ideen geschaffen werden läſst und für die neueste Zeit eine Wechselwirkung beider annimmt. — Ich beschränke mich hier auf den Cours de philosophie positive, weil er allein, nicht Comtes spätere „subjektive" Phase, fruchtbar nachgewirkt hat. Comte selbst giebt vol. VI, 411—434 eine kurze Übersicht seiner Geschichtsbetrachtung. Wer von ihm möglichst viel und in kürzester Zeit aus seinen eigenen Worten kennen lernen will, dem ist diese Übersicht sehr zu empfehlen. Falls Wäntig sie gekannt hat, so war es seine Pflicht, darauf aufmerksam zu machen.

der Wissenschaften und damit zugleich ihre Hülfsmittel und Methoden. Denn es giebt nach Comte — und dies ist das Prinzip, das *„am besten seine Philosophie charakterisiert“* (Cours de philosophie positive, vol. IV, S. 7) — eine „Hierarchie der Wissenschaften“, nach dem Grade ihrer généralité (vol. I, S. 75)[1]. Innerhalb dieses Systems ist jede frühere Wissenschaft die logische Voraussetzung und notwendiges Hülfsmittel für den Betrieb der folgenden. Wer eine Wissenschaft studiert, mufs diese échelle encyclopédique bis zu der Sprosse, auf der er bleiben will, emporsteigen. Da aber die menschliche Gattung denselben Ausgangspunkt wie das Individuum nehmen mufste, so mufs die historische Aufeinanderfolge der Wissenschaften der logischen gleich sein (I, S. 66). Neben dieser Anordnung nach der généralité giebt es noch eine zweite Einteilung, die jedoch keine Reihe ergiebt; nämlich in jeder Wissenschaft läfst sich ein konkreter und ein abstrakter Teil unterscheiden (I, 56 ff.; V, 12—18).

Diese Aufeinanderfolge ist: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und — „physique sociale“ oder Sociologie. Von der ersten bis zur letzten herrscht abnehmende précision, aber nicht abnehmende certitude (I, 79), und zunehmende complication ihrer entsprechenden Objekte. Den höchsten Grad der Komplikation hat die menschliche Gesellschaft, der Gegenstand der Sociologie[2] (IV, 185 steht dieser Name zuerst). Da sich eine Wissenschaft auf die andere stützt, so mufs ihnen allen etwas gemeinsam sein; sie müssen eine Einheit, unité intellectuelle (IV, 136), bilden. Ihre Gesamtheit heifst dann philosophie

[1]) Die Citate aus Comte beziehen sich auf die Ausgabe des Cours von *E. Littré*, troisième édition, Paris, 1869.

[2]) Das Wort ist eine nicht eben glückliche, halb lateinische, halb griechische Zwitterbildung, wie ein anderer von Comte geprägter Terminus, Altruismus, halb lateinisch und halb französisch ist. Beide sind indessen im wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingewurzelt und nicht mehr auszurotten. Den Forscher des neuen Wissenszweiges nennt Comte „sociologiste“ (V, 85). Das Adjektiv „sociologique“ steht zum erstenmale IV, 180, vorher „social“. Der erste Name, den Comte der wissenschaftlichen Politik giebt, „physique sociale“, erscheint zuerst 1822 in seiner Abhandlung *Système de politique positive*, die als ein Teil des *Catéchisme des Industriels* von Saint-Simon erschien (jetzt wieder abgedruckt in den oben genannten Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin. Vergl. daselbst vol. 38, S. 7).

naturelle, deren integrierender Teil (branche complémentaire) die Sociologie ist (IV, 12, 136; VI, 532). Dieser intellektuellen Einheit entspricht — von der Gemeinsamkeit gewisser Methoden abgesehen — objektiv der ordre spontané und die économie (= Ordnung) totale du monde réel (vol. VI, 721). Die besonderen Gesetze der verschiedenen Gebiete der Wirklichkeit (diverses classes d'évènements) konvergieren unvermeidlich und sind in mancher Hinsicht sogar analog (IV, 136; VI, 729). Das Ideal der Wissenschaft wäre, alle Erscheinungen als besondere Fälle einer allgemeinen Thatsache, etwa der Gravitation[1]), darzustellen (I, 10). Aufser dieser natürlichen, in der objektiven Welt begründeten Einheit giebt es noch eine zweite, die Einheit des gemeinsamen Ziels, die jedoch erst zu schaffen ist. Sie ist wesentlich dadurch herzustellen, dafs alle wissenschaftlichen Objekte in ihrer Beziehung zur Menschheit, d. h. zu ihrem Wohl und Wehe, betrachtet werden.

Jede Wissenschaft, wie die Kunst, ist eine sociale Erscheinung; sie ist auch ihrem Inhalte nach oft nur aus der socialen Organisation ihrer Zeit zu verstehen (I, 64), sie mufs, wie Comte zu meinen scheint, ihrem socialen Ursprunge gemäfs auch einen socialen Zweck haben. Die Sociologie wiederum setzt alle Wissenschaften voraus; die Vorbildung zu ihr mufs alle anderen umfassen. Ihr eigenes letztes Objekt aber ist nicht eine der vielen vorhandenen Gesellschaften, sondern die künftige einzige Gesellschaft, die die ganze Menschheit umfassen wird, und in diesem Sinne die Menschheit selbst. L'étude de l'humanité est la seule étude vraiment finale (vol. VI, 670). Der sociologische Geist mufs an Stelle des mathematischen den Wissenschaften präsidieren (VI, 580, 582, 728). In diesem Geiste, der aber die ganze Menschheit im Auge behalten mufs, sind alle Wissenschaften künftig noch einmal umzuarbeiten (vol. VI, 590, 768). Von dieser Umarbeitung erklärt Comte, da sein Leben für mehr

[1]) Die Gravitation als allgemeines Gesetz der physischen und der moralischen Welt war eine Lieblingsvorstellung Saint-Simons, von dem sie auf Comte übergegangen ist. Sie kehrt in Saint-Simons vor 1814 erschienenen Schriften öfter wieder. Vergl. *G. Weill* a. a. O. S. 39. Etwas Ähnliches ist *Fouriers* attraction universelle. Auch das Wiederkehren dieser Specialmeinung bei Comte ist ein Beweis mehr für seine Abhängigkeit von Saint-Simon, worüber unten mehr.

nicht ausreiche, nur die Behandlung der Mathematik und der Politik noch geben zu wollen. Aber für die endgültige Vollendung des Systems ist das Ganze, die Durcharbeitung aller Wissenschaften im sociologischen Geiste, unerläſslich (vol. VI, 768/769). Denn die Wissenschaft des Individuums kann nie zu „wahrer Universalität“ und darum nie zu einer allgemeinen Philosophie gelangen (VI, 591/592).

Die Aufgabe aller Wissenschaften ist, wie bei Saint-Simon, voir pour prévoir, während die Metaphysik alles voraussehen will, ohne etwas gesehen zu haben (V, 95; VI, 618). Und ihrer Aufgabe gerecht werden können sie alle nicht durch die bloſse Anhäufung von Thatsachen, sondern nur durch die Entdeckung der Gesetze aus den Thatsachen (VI, 600). Von unfruchtbarem Empirismus ebenso wie vom Mysticismus sich frei zu halten, ist ihre gemeinsame Pflicht (VI, 280, 613/614); eigentümlich sind nur jeder von ihnen ihre Objekte und zum Teil ihre Methoden.

Das Objekt der Sociologie ist nach Comtes Behauptung die zukünftige, die ganze Menschheit umfassende und vereinende Gesellschaft; in Wirklichkeit behandelt er die mannigfaltigen in der Geschichte erschienenen Gesellschaften. Wie die Sociologie in der Rangordnung der Wissenschaften der Biologie folgt, also ihre Ergebnisse benützt, so ist ihr Objekt am ähnlichsten den Objekten der Biologie; letztere hat zum Gegenstande die Organismen, die Pflanzen und Tiere. Auch die Gesellschaft ist ein Organismus oder système organique (z. B. IV, 253), im Gegensatze zum organisme individuel ein organisme social (z. B. IV, 237) oder organisme collectif (z. B. VI, 712) genannt. Der sociale Organismus bildet die Fortsetzung der Reihe der tierischen (VI, 84 u. a.). In beiden, im physischen wie im socialen Organismus, herrscht „consensus universel“, der die lebenden Körper charakterisiert, d. h. die Teile des Systems üben fortwährend auf einander Wirkungen und Gegenwirkungen aus (IV, 235)[1]). Alle möglichen socialen Gebiete (tous les aspects

[1]) Consensus heiſst nicht Zusammenwirken, wofür Comte harmonie zu setzen scheint, sondern bloſs Aufeinanderwirken und daraus hervorgehende gegenseitige Abhängigkeit. Dies geht aus der a. a. O. gegebenen Erklärung hervor, sowie aus der Anwendung dieses Wortes bei Comte auch auf leblose Systeme (IV, 252). Consensus und solidarité sind darum fast gleichbedeutend.

possibles de l'organisme social), alle socialen Elemente oder, wie es in demselben Sinne heifst, alle socialen modi stehen in einer solidarité fondamentale (IV, 235—237; V, 330; VI, 118). Beide, consensus und solidarité, schon in der anorganischen Welt vorhanden, werden in den Pflanzen wesentlich, im Tiere noch vollständiger, erreichen im Menschen ihr Maximum. Da der sociale Organismus aber noch komplizierter als der animale ist, so werden beide Begriffe in der Sociologie noch wichtiger als in der Biologie (IV, 253). Wie die Teile eines Körpers im Handeln zusammenwirken, so herrscht auch zwischen dem Ganzen und den Teilen des socialen Systems eine harmonie spontanée (IV, 242/243). Ein Studium, das eine Seite des socialen Lebens von den übrigen isoliert, wie es die derzeitige politische Ökonomie thut, bleibt notwendig unfruchtbar (IV, 255). Der Politiker, der ohne Rücksicht auf den allgemeinen Stand der Civilisation eine Änderung der Verfassung oder des religiösen Bekenntnisses durchsetzen will, mufs scheitern (IV, 289; V, 463/464). Der jeweilige Stand der Civilisation erzeugt die politische Gewalt; ihre Rückwirkung auf jenen ist nur sekundär (IV, 244/245)[1]. Die universelle solidarité sociale ist ihm eine idée mère (IV, 252).

Die Sociologie stützt sich auf die in der wissenschaftlichen Hierarchie voraufgehende Biologie; denn sie mufs die Eigenschaften des Menschen kennen, die die Biologie lehrt. Ein Zweig der letzteren, die Hirnphysiologie — bei Comte gleichbedeutend mit Gallscher Phrenologie, die für ihn die Psychologie ist —, analysiert die sociabilité humaine, d. h. die socialen Triebe des Menschen und deren organische Bedingungen, um aus ihnen mit Rücksicht auf die äufseren Umstände die Anfänge der Gesellschaft zu deduzieren, die für die induktive Forschung unerreichbar sind (IV, 342/343).

Der Anfang der Gesellschaft aber ist, wie Comte anderswo ausführt, die Familie; sie ist die wahre sociale Einheit (IV, 398), das wirkliche Element der Gesellschaft, der natürliche Typus ihrer wesentlichen Verfassung (IV, 416). Sie ist der notwendige Keim der für die Gesellschaft wesentlichen Anlagen (dispositions, IV, 399); das Familienleben ist die ewige Schule des socialen

[1]) Vergl. auch Comtes 1822 erschienene, oben genannte Erstlingsschrift: Système de politique positive (S. 95—98).

Lebens (IV, 411). Dieser Anfang der Gesellschaft soll deduzierbar, d. h. aus natürlichen Thatsachen ableitbar sein. — Und in der That scheint Comte die Familie noch ganz zur Biologie zu rechnen. Denn „die Natur hat alle wesentlichen Kosten dieser Einrichtung getragen" (IV, 400). Wie jede Gesellschaft, association, nicht bloſs Verschiedenheiten, sondern sogar Ungleichheiten voraussetzt[1]) (IV, 400), so beruht die Familie, eine Gemeinschaft, union (IV, 419), auf der Unterordnung des weiblichen Geschlechtes und des jungen Alters (IV, 402). Wie sehr auch die Formen der Familie im Laufe der Geschichte sich ändern (IV, 403), die Herrschaft des Mannes über das Weib, der Eltern über die Kinder bleibt (IV, 498). Denn wie Gall erwiesen hat, ist das Weib an Sympathie dem Manne überlegen, steht ihm aber an Fähigkeit zu geistiger Arbeit und zur Regierung nach (IV, 406—408). Die Angriffe der Sophisten auf die Familie sind Comte das schrecklichste Symptom der „Anarchie" seines „unglücklichen" Zeitalters (IV, 403).

Aus den Familien erwachsen die Stämme, aus diesen die Völker (IV, 398). Sobald aber die Entwickelung über die Familie hinausgeht, ja sogar, sobald sie *eine* Generation überschreitet, ist die Deduktion aus den Eigenschaften des einzelnen Menschen nicht mehr möglich. Es ist vielmehr ein der Sociologie und der Biologie gemeinsamer Grundzug, vom Ganzen zu den Einzelheiten zu gehen (IV, 404; VI, 667). Seine Deduktion der Familie aus den Eigenschaften ihrer Elemente, der Einzelpersonen, vergiſst Comte später so sehr, daſs er erklärt, der einzelne Mensch sei eine Abstraktion, er existiere nicht, sondern in Wirklichkeit nur die Menschheit (VI, 590). Oft wiederholt er, daſs es unmöglich ist, aus den Eigenschaften der Einzelnen den stetig wachsenden Einfluſs der Generationen auf einander und die daraus entstehenden Phasen der Gesellschaft, überhaupt aus der Physiologie die physique sociale zu deduzieren (I, 74; IV, 345/346; VI, 606 u. 713). Die Gesellschaft ist dem Einzelnen gegenüber eine selbständige Macht, „die infolge der Einwirkungen der Individuen und der verschiedenen Generationen auf einander die

[1]) Damit steht nur scheinbar im Widerspruch, daſs es IV, 398 heiſst, jedes System müsse aus ihm wesentlich homogenen Elementen gebildet sein. Das Ganze muſs ja den Teilen homogen, aber die Teile unter einander brauchen nicht gleich zu sein.

Wirkungen der physiologischen Gesetze (die auch die psychologischen umfassen) beschränkt" (vol. I, 73). Darum kann das geistige und sittliche Leben auch der Einzelnen nur sociologisch studiert werden; die Phrenologie mufs sich der Sociologie unterordnen (VI, 710/711). Ohne die Gesellschaft und ihre Entwickelung wäre der Mensch dem Tiere nahe geblieben (VI, 570, 717).

Aber in *einer* Hinsicht ist die Biologie vorbildlich, nämlich für den eben genannten Begriff der Entwickelung. Dieser ist ein Beispiel, wie man von der Tierwelt auf die Menschenwelt schliefsen kann, während man früher nur von der Menschenwelt auf die Tierwelt schlofs (VI, 489)[1]. Die Tierformen sind nicht gleich. Es giebt eine série biologique oder hiérarchie animale (VI, 237, 371) oder zootaxie (III, 331 nach *Blainville*), von *Lamarck*, *Oken* und *Blainville* aufgestellt (VI, 708). Sie ist ein grofser Gedanke, ohne den sicherlich jede wirkliche Philosophie unmöglich wäre (VI, 730). Auch eine série sociologique giebt es; ihre einzelnen Stufen sind die verschiedenen états sociaux oder sociabilités oder degrés de sociabilité, auch degrés de l'échelle sociale oder phases de la sociabilité (IV, 334, 343; VI, 132, 533, 713) genannt. Die sociologische Reihe ist gleichwertig der animalen, d. h. in wissenschaftlicher Hinsicht ebenso wirklich und ebenso nützlich wie diese (IV, 335). Die erstere ist der letzteren Fortsetzung, da sie die menschlichen Fähigkeiten über die tierischen hinausführt und obsiegen läfst (IV, 443; VI, 84, 488/489).

Jede Tierform hat in der série biologique oder hiérarchie animale ihre dignité animale (nach III, 410 ein Terminus Jussieus), ihre Rangstufe, ebenso jeder sociale Zustand seine dignité sociologique. Die erstere Stufenfolge wird bestimmt durch den Grad des Einflusses des Nervensystems auf den tierischen Gesamtkörper (VI, 489), die letztere durch das dem Menschen Eigentümliche, die „höheren Fähigkeiten des Nervensystems", durch die jedem Zustande, jeder sociabilité eigentümlichen Ideen (VI, 487; V, 23). Tout le mécanisme social repose finalement sur

[1]) Überhaupt ist nach Comte seiner Zeit eigentümlich, dafs die Metaphern ihre Richtung wechseln. Während man früher Begriffe der inneren Welt auf die äufsere übertrug, werden jetzt umgekehrt Begriffe der unorganischen Welt auf die Erscheinungen des Lebens angewendet (V, 38).

les opinions (I, 40/41; IV, 460)[1]. Auf beiden Seiten entspricht nach der Erfahrung der höheren Rangstufe eine Steigerung der coopération der zu immer specielleren Funktionen differenzierten Organe (III, 526—528; IV, 417, 422, 426, 455), die notwendige Folge des gesteigerten consensus.

Was macht aber, dafs der sociale Zustand nicht starr bleibt, sondern eine aufsteigende Reihe neuer Formen durchläuft? — Es bewirkt dies die Dynamik, die jedem Organismus neben der Statik eigen ist. Die Statik ist der oben genannte Consensus in ruhendem Zustande. Die sociale Ordnung (IV, 232) oder Ruhe tritt ein bei völliger Harmonie aller socialen Elemente. Tonangebend ist, wenn man das Bild fortsetzen will, der Inhalt der Ideen jeder Gesellschaft. L'ordre intellectuel est la première base indispensable de tout autre ordre véritable (IV, 138). Unter den Ideen sind es wieder diejenigen, die auf unserer höchsten, im vorderen Teile des Stirnhirns vollzogenen Thätigkeit, der Abstraktion, beruhen, die ihre Macht am weitesten erstrecken, also die philosophischen, und unter diesen die moralischen und socialen (IV, 460/461; V, 23) oder, wie es auch heifst (V, 24), die moralischen und politischen. Die Statik wird desto vollkommener sein, je fester die Ideen einer Gesellschaft sind, je mehr sie auch übereinstimmen und konvergieren (IV, 78; IV, 481; V, 260). Das Maximum wird in dieser Hinsicht erreicht, wenn ein pouvoir spirituel, von allen anderen socialen Elementen, besonders von der Regierung, dem pouvoir temporel, unabhängig, eine allgemeine und fortdauernde Erziehung der ganzen Gesellschaft unterhält, und auch in allen weltlichen Dingen zwar nicht die Vollziehung, aber die Beratung vom pouvoir spirituel ausgeht (VI, 457, 473). Eine solche autorité spirituelle oder „corporation spéculative" wird in der zukünftigen Gesellschaft aus den Philosophen des Positivismus gebildet werden (VI, 479, 511). Die Teilung der Gewalten für éducation und action wird auch im Zeitalter des Positivismus notwendig sein, da Nachdenken

[1] Schon in seiner ersten Schrift, dem oben genannten Système de politique positive von 1822, wird er nicht müde, die Notwendigkeit allgemeiner, d. h. alle Lebensfragen umfassender und gemeinsamer Ideen für die Gesellschaft zu betonen (Œuvres de Saint-S. et d'Enf., vol. 38, 23), ohne die sie nur eine agglomération, eine Anzahl Individuen auf demselben Boden ohne gemeinsames Handeln wäre (vol. 38, 45).

über umfassende Probleme und Ermessen aller für das Handeln wichtigen Einzelheiten in einem Individuum nicht im höchsten Grade vereinigt sind (V, 221; VI, 746, 750), zudem die höchsten Denker bei Lebzeiten meist nicht nach ihrem vollen Werte erkannt werden (V, 218). Auch in der Vergangenheit ist die Teilung der Gewalten immer „das sociale Prinzip der geistigen Erhebung und der sittlichen Würde" gewesen (VI, 443). Sie bildet „den ewigen Ruhm" des Katholizismus des Mittelalters (V, 473). Vor diesem, in den orientalischen und ägyptischen Theokratien, in denen die geistliche Gewalt, und in den antiken Republiken, in denen die weltliche Gewalt die Alleinherrschaft hatten, nicht minder aber nach ihm, in den protestantischen Ländern, in denen die geistliche Gewalt der weltlichen unterworfen ist, in allen diesen Staaten ist die confusion des pouvoirs auf die Moral von ungünstiger Wirkung gewesen (V, 150, 226); in den Theokratien hat sie auch die geistige Entwickelung der Massen unterdrückt (V, 226). Dieselbe confusion macht den Islam und den griechischen Katholizismus moralisch steril (V, 153, 295), sie bewirkte den Untergang der geistlichen Orden, besonders der Templer (V, 289), die, selbst jener confusion ergeben, für die bestehenden Gewalten eine grofse Gefahr bildeten; sie war auch schuld an der Grausamkeit des Konvents (VI, 309). Dafs es keine festen gemeinsamen Ideen und keine anerkannte geistliche Gewalt giebt, ist nach Comte die Ursache der intellektuellen Anarchie seiner Gegenwart, die die moralische und politische Anarchie zur Folge hat (seit Système de polit. pos. S. 56 ein immer wiederkehrender Gedanke).

Wie von der Harmonie die Melodie, von der Anatomie die Physiologie, so unterscheidet sich von der Statik die Dynamik, von der Ruhe der Fortschritt (IV, 230—232; VI, 612). Die Tiergesellschaften (wie die der Ameisen, Bienen, Wespen) haben nur Statik, sie bleiben wesentlich unverändert (IV, 313/314). Die menschliche Gesellschaft aber hat auch Dynamik, zeigt Fortschritte. *Das Gesetz ihres Fortschrittes ist das Grundgesetz der Sociologie* (IV, 169, 180). Auch hier läfst sich kein sociales Gebiet isolieren. Hat der Fortschritt eines ergriffen, so macht er sich auf den anderen ebenfalls geltend; es herrscht, wie in der Statik, zwischen den Teilbewegungen eine intime connexité (IV, 255; V, 330; VI, 47).

Welches sind aber die Kräfte, die sich in dieser Dynamik äufsern, die den Fortschritt sowohl erzeugen als auch lenken? — Es kommen zunächst zwei sekundäre Kräfte in Betracht, die, ohne zu lenken, nur als hemmende oder beschleunigende Momente wirken. Dies sind 1) die äufseren Bedingungen, unter denen eine Gesellschaft lebt. Dazu gehören die Rasse, aus der sie gebildet ist, deren Eigenschaften sich im Leben der Gesellschaft ausprägen müssen, der Boden und das Klima ihres Wohnortes. Alle diese biologischen Bedingungen des socialen Lebens, die milieux biologiques (VI, 238)[1], können nur die Schnelligkeit, aber nicht die Richtung seiner Entwickelung beeinflussen (IV, 183, 319, 353, 448). *Montesquieu* hat den Einflufs des Klimas bedeutend überschätzt (IV, 182; VI, 238), so wie vor Lamarck der Begriff des Organismus durch den des milieu verschlungen wurde (VI, 708). Die weifse Rasse ist infolge innerer Überlegenheit oder günstigerer Umstände die vorgeschrittenste von allen (V, 161/162); ihre socialen Bildungen zeigen am besten die Gesetze der Evolution. Die vorgeschrittensten Formen der Civilisation (les civilisations les plus avancées) bilden durch ihre Verkettung eine einzige sociale Reihe, die zunächst von der Sociologie festgestellt worden ist, während sie sich erst später, wesentlich zum Zwecke fördernder Einwirkung, mit den zurückgebliebenen Völkern beschäftigen wird (VI, 532/533).

Eine zweite sekundäre, nur beschleunigende, nicht lenkende Kraft ist der sociale Wettbewerb (concours), der infolge wachsender Dichtigkeit der Bevölkerung und der damit zugleich gesteigerten Nachfrage nach Lebensmitteln, sowie erhöhten Arbeitsteilung und Kooperation eintritt (IV, 455/456; V, 62). Auch dieser Wettbewerb wirkt nur unterstützend, nicht Richtung gebend.

[1]) Dieses jetzt so viel gebrauchte Wort „milieu“ ist neben Sociologie und Altruismus der dritte Terminus, den Comte neu eingeführt, allerdings nicht, wie die beiden anderen, neu geprägt hat, da er schon bei *Lamarck* (z. B. *Philosophie zoologique*, Paris, 1809, II, p. 4, 5, 7, 11) vorkommt. Comte giebt (III, 209 Anm.) als seine Bedeutung an „die Gesamtheit der äufseren Umstände irgend welcher Art, die für die Existenz eines bestimmten Organismus nötig sind“. Bei Comtes Schüler, *H. Taine*, ist der Begriff aus der Biologie in die Sociologie übertragen und dahin erweitert, dafs er nicht nur die äufsere, sondern auch die innere, geistige Umgebung eines Individuums umfafst. Doch steht mit der obigen Definition nicht ganz übereinstimmend auch schon bei Comte VI, 574: milieu intellectuel.

Die Richtung aller socialen Bewegung giebt vielmehr der menschliche Geist. *Die Geschichte der Gesellschaft ist beherrscht durch die Geschichte des menschlichen Geistes* (IV, 460). Wie in der Statik, so mufs er in der Dynamik der wesentliche Faktor sein. Geistige und sociale Evolution fallen zusammen (VI, 409/410). Das Grundgesetz, das Comte später für das geistige Leben aufstellt, ist geistig und materiell, social und politisch zugleich (IV, 519; V, 66). Jedem neuen geistigen „essor" entspringt ein neuer Antrieb für die anderen socialen Gebiete, Kunst, Politik, Industrie. Obgleich nun auch durch Rückwirkung der Geist seinerseits einen neuen Antrieb empfängt, obgleich er von Natur schwächer ist, als unsere „affektiven Fähigkeiten" (IV, 387/388; V, 28) und dieses Antriebes, den die Begierden, die Leidenschaften und die Gefühle vermitteln, so sehr bedarf, obgleich er nur zum Mäfsigen, nicht zum Gebieten geschaffen ist (pour modifier, et non pour commander, V, 170, vgl. V, 219, 229), so ist er doch der führende Teil, während die anderen Gebiete ihm untergeordnet sind. Da das Geistesleben, die Ideen, der Kern des socialen Daseins sind, so sind sie auch der Angriffspunkt der Revolution sowohl (V, 496/497) wie der Reform. Denn die kompliziertesten Gebilde, wie die menschliche Gesellschaft, sind auch die abänderungsfähigsten (les plus modifiables IV, 283). Und sein einziges Mittel der Reform, das Comte nicht müde wird zu empfehlen, ist réorganiser d'abord les opinions (pour passer ensuite aux mœurs et finalement aux institutions VI, 521).

Obgleich so der Herrscher der Gesellschaft, ist der Geist doch nicht allmächtig. Der Glaube an seine Allmacht ist ein Irrtum (VI, 288) und führt zu einer irrtümlichen Überschätzung des einzelnen Menschen, des Genies in der Wissenschaft, das jedoch an den allgemeinen Gang des Geistes gebunden ist (IV, 377; syst. de pol. pos. 105/106), besonders aber des Gesetzgebers, der mit Erfolg nur den spontanen Gang der Gesellschaft zu unterstützen, nicht aufzuhalten oder in andere Richtungen zu zwingen vermag (syst. de pol. pos. 111; IV, 241, 244). Wie alles Materielle, gleichviel ob lebendig oder leblos, ist auch der Geist und durch ihn die Gesellschaft an drei physikalische Gesetze gebunden: 1) das Gesetz der Trägheit, 2) (nach Galilei) der Entstehung einer einzigen aus verschiedenen Teilbewegungen, 3) das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und der Gegenwirkung.

Als viertes, wenn man es nicht unter das dritte unterordnen will, kann man noch hinzufügen d'Alemberts Prinzip der steten Verbindung von Bewegung und Gleichgewicht, von dem die wechselseitige Bedingtheit der socialen Statik und Dynamik nur ein Specialfall ist (VI, 682 ff.).

Innerhalb des Rahmens dieser drei oder vier Gesetze folgt der Geist der Richtung, die ihm seine eigene Natur vorschreibt. Da er sich in geschichtlichen Ereignissen offenbart, giebt Comtes Sociologie als eine „grande élaboration historique" (VI, 400 u. ö.) auch die wahrhaft wissenschaftliche Geschichte. Denn diese besteht nicht in der Aufzählung der Ereignisse, sondern in der Aufzeigung ihrer Verknüpfung (filiation continue oder filiation graduelle IV, 283, 325, 374; V, 174; VI, 671, 712). Sie weiſs die Gesamtheit der menschlichen Ereignisse in ein System von Reihen zu bringen (séries coordonnées)[1], die deutlich ihre zunehmende Verkettung zeigen (IV, 327). Da sie die Einzelheiten nur der Gesetze wegen in Betracht zieht, so ist sie ihrer Tendenz nach zu dem abstrakten Teil der Wissenschaft zu rechnen, den man in jedem Fache dem konkreten gegenüberstellen kann (V, 12–18, 53). Erst durch die Sociologie wird Achtung gegen die Vorfahren gelehrt (IV, 328), werden die Ergebnisse der Nachtwachen der Gelehrten nutzbar und die historischen Vergleiche fruchtbar gemacht (IV, 303; V, 425).

Die Methoden der Sociologie sind zunächst alle die, welche die in der Rangordnung unter ihr stehenden Wissenschaften entwickelt haben, die Deduktion, die Beobachtung, die von der Biologie geschaffene vergleichende Methode (VI, 600, 671). Auch das Experiment ist der Sociologie möglich, freilich nur das sogenannte indirekte, das zwar nicht die Umstände künstlich herbeiführt, aber doch die bestimmte Abänderung des normalen Verlaufes einer Erscheinung beobachtet (IV, 307—311)[2]. Auſser

[1] Coordonner heiſst bei Comte, wie schon bei Saint-Simon, nicht „nebenordnen", sondern „systematisieren" (z. B. V, 50, 297), und coordination ist = Systematisierung (III, 304, 313; IV, 196, 205; V, 10, 525). Deswegen giebt es auch Grade der coordination systématique (VI, 654). Dieser Zusatz „systématique" wäre widersinnig, wenn coordination bloſs dasselbe wie Koordination im deutschen Sprachgebrauche bedeutete. Ebenso bei Saint-Simon, vergl. vol. 40, S. 264, wo coordonner direkt mit systématiser synonym gesetzt wird.

[2] Mit Recht wendet *Wundt* (*Logik*, 2. Aufl., II, 2, S. 54) ein, daſs

diesen vier ihr überkommenen Methoden bildet die Sociologie als Wissenschaft der Geschichte noch die specifisch historische Methode, den „historischen Modus“ aus, der den eigentümlichen Verhältnissen des Nacheinander gerecht werden und, wie oben bemerkt, darin jede Stufe kausal mit der voraufgehenden verknüpfen mufs (VI, 562, 671, 712/713). Nachdem diese historische Methode in der Sociologie ausgebildet ist, mufs sie auf die übrigen Wissenschaften in dem Sinne übertragen werden, dafs ihr geschichtliches Werden verfolgt und ihre nächsten Schritte dadurch bestimmt werden (IV, 373/374; VI, 572, 671)[1]. Aufserdem aber mufs nach dem oben gekennzeichneten zweiten Einheitsprinzip der sociologische Gesichtspunkt, der Hinblick auf die künftige *eine* Gesellschaft der Menschheit, zu einer Revision aller Wissenschaften führen.

Wie zeigt sich nun die geistige Entwickelung in der Erfahrung? Es ist das berühmte Gesetz der drei Stadien, das Comte im Jahre 1822 entdeckt zu haben glaubt, das darauf Antwort giebt. Nach diesem durchläuft der menschliche Geist drei Zustände, den theologischen, den metaphysischen und den positiven, die den Weg von der Phantasie zur Vernunft ausmachen (IV, 490 u. ö.). Alle Wissenschaften müssen an diesem Gange teilnehmen. Für die sociale Bewegung sind die allgemeineren, abstrakteren Vorstellungen die wichtigeren, wie oben erwähnt. Die Philosophie ist wichtiger als die Politik, da sich diese nach der ersteren richtet (V, 496), wichtiger auch als die Kunst, die nur der Ausdruck der Gedanken, also von ihnen abhängig ist. Die Geschichte der Philosophie mufs also „présider à la coordination rationelle de notre analyse historique“ (IV, 461). Darum

diese Verallgemeinerung des Begriffs des Experimentes diesen „gerade der charakteristischen Merkmale, der willkürlichen Herbeiführung und Variierung der Bedingungen, beraubt“.

[1]) Zu dieser Rückwirkung der Sociologie steht nur scheinbar im Widerspruch die III, 221 gegebene „philosophische Regel“: „Jede Doktrin kann für die Wissenschaften, die ihr in der Hierarchie folgen, in eine Methode umgewandelt werden, niemals aber für die Wissenschaften, die ihr vorausgehen.“ Denn es ist in dieser Regel nicht von Methoden, sondern von Doktrinen, d. h. *Thatsachen* die Rede, wie auch die der Regel folgenden Beispiele erweisen. Freilich können Thatsachen nie zu einer Methode „*werden*“, sondern nur ihr *dienen*. Comtes Ausdruck verrät seinen erkenntnistheoretischen Dilettantismus.

will Comte die theologische, metaphysische und positive Philosophie oder die Theologie, die Metaphysik und den Positivismus in ihrer Entwickelung verfolgen, mit der ihm vorschwebenden Aufgabe, aus ihnen alle anderen socialen Erscheinungen abzuleiten.

Freilich hat Comte diese Aufgabe nur für das theologische Stadium ganz erfüllt; für das metaphysische hat er nicht die Herrschaft des Geistes, sondern im allgemeinen seine Unterordnung unter die Industrie erwiesen; erst im Stadium des Positivismus wird der Geist wieder die Oberhand gewinnen und das ganze sociale Leben organisieren.

Das theologische Stadium der Menschheit zeitigt drei aufeinander folgende Stufen der Religion: den Fetischismus, den Polytheismus und den Monotheismus. Jede dieser Stufen schafft ein ihr eigentümliches sociales System. Der Fetischismus beruht auf der einzigen, dem primitiven Menschen möglichen Auffassung der Naturdinge, nämlich der Annahme persönlicher Wesen, die, ihm selbst gleich, in den scheinbar leblosen Dingen verborgen seien. Er erzeugt eine höhere Achtung der nützlichen Tiere, die für ihre Erhaltung sehr wichtig ist (V, 66), besonders aber Anhänglichkeit an den heimatlichen Grund und Boden, und dadurch den Ackerbau (V, 63/64). Dieser Fortschritt von höchster Tragweite ist wesentlich aus dem Auftreten geistiger Einflüsse zu erklären. Die gewöhnliche Erklärung, die blofs an Wachstum der Bevölkerung und gesteigerten Bedarf an Nahrung denkt, ist ungenügend. Denn die Phrenologie lehrt, dafs es falsch ist, die Fähigkeiten aus den Bedürfnissen abzuleiten (V, 62/63). Die sociale Organisation kommt in dieser Zeit noch nicht wesentlich über die Familie hinaus, welche die sociale Einheit und die Vorschule der Gesellschaft ist. Die Laren und Penaten der Alten sind Fetische (V, 44, 70). Die Kunst dieses Zeitalters ist wenig entwickelt, da es nur Gefühl, noch keine Phantasie hat, die erst der Polytheismus zur Reife bringt (V, 103/104).

Der Ackerbau erzeugt Aufmerksamkeit auf den Stand der Gestirne und dadurch ihre göttliche Verehrung, den Sterndienst (V, 78). Dieser bildet den Übergang zum allgemeinen Polytheismus, der nicht auf die nächsten Dinge der Umgebung sich beschränkt, sondern auch fernere Naturgewalten umfafst. Allgemeiner als der Fetischismus, darum geeigneter, einen gröfseren Kreis von Menschen durch gemeinsame Überzeugungen und ge-

meinsame Unterordnung unter göttliche Mächte zu verbinden, erzeugt er Nationen, Staaten und Patriotismus (V, 154/155). — Da aber die verschiedenen Nationen verschiedene Götter anerkennen, so entsteht Feindschaft und Eifersucht unter ihnen und als Folge notwendig ein dauernder Kriegszustand. Der Krieg wiederum giebt Kriegsgefangene, die nicht mehr, wie unter dem Fetischismus, getödtet werden, weil ihre Götter, wenn auch verschieden von denen der Sieger, immerhin nicht mehr so fremd sind, wie ehemals die Fetische der Besiegten, sondern eine gewisse Gemeinschaft mit diesen höheren Göttern haben, andererseits, ihnen untergeordnet, auch ihre Bekenner den Siegern unterordnen. So führt der Polytheismus unmittelbar zur Sanktionierung der Sklaverei (V, 137—139). Die Arbeit des Sklaven, der nicht mehr, wie vielfach im Fetischismus, die Göttlichkeit des Stoffes zu achten hat, erzeugt Luxus und damit Habgier und wachsende Ungleichheit.

Der Dienst der vielen, aber allen Volksgenossen gemeinsamen Götter verlangt eine priesterliche Klasse, während es im Fetischismus nur Wahrsager und Gaukler giebt (V, 44). Sie hat zuerst die Herrschaft, zumal da sie, wie auch die anderen Klassen des Volkes, nach dem Vererbungsprinzip, das aus der Familienordnung des Fetischismus übernommen ist, zu einer festen, abgeschlossenen Kaste erstarrt. Darum werden alle Völker im Stadium des Polytheismus zuerst theokratisch regiert (V, 190), d. h. die weltliche Gewalt der Häuptlinge oder Könige mufs sich der geistlichen unterordnen. Da aber wegen der Vielheit der Götter die Priesterherrschaften nicht einig sind, so unterliegen sie der weltlichen, kriegerischen Gewalt, wie deren Vorherrschaft bei den Griechen und den Römern zeigt (V, 144). Nur die gelbe Rasse ist in der Theokratie geblieben. Es tritt jene oben erwähnte confusion des pouvoirs ein, die nebst der Sklaverei charakteristisch für das klassische Altertum ist, bei den Griechen die von priesterlichen Schranken freie Intelligenz, bei den Römern ihre grofsen Erfolge in der Politik ermöglicht, zugleich aber die Unvollkommenheit der sittlichen Zustände der antiken Welt verschuldet hat (V, 150). Die Kunst hingegen ist im klassischen Altertum durch den Polytheismus, der der Phantasie mannigfaltige Göttergestalten auszuarbeiten gab, zu einer Höhe gediehen, die sie später nicht wieder erreicht hat, obgleich

die ästhetischen Fähigkeiten des Menschen gewachsen sind (V, 103—113). Die Hauptthätigkeit also der klassischen Völker, der Krieg, ihre Eigenthumsvertheilung, ihre hohe künstlerische Bildung, vor allem die zwei wesentlichsten Einrichtungen, die Sklaverei und das Zusammenfallen der weltlichen mit der geistlichen Macht, alle diese socialen Merkmale des Altertums werden von Comte auf den Polytheismus als Ursache zurückgeführt.

Wachsende Erkenntnis, besonders gefördert durch die griechischen Philosophen, führte vom Polytheismus zum Monotheismus, der, schon weniger Theologie, eine Tendenz zur einheitlichen Auffassung der Welt, einen aus Naturbeobachtung entsprungenen, schon wissenschaftlichen Gedanken enthält (V, 196—197). Er erzeugt ein einheitliches Priestertum, das, weil einheitlich, der weltlichen Gewalt selbständig gegenübertritt und die „Teilung der Gewalten" herbeiführt. Dadurch war der theologische Geist im Stande, im Mittelalter seine „erhabenste politische Mission", „sein edelstes sociales Werk" zu vollenden, das „politische Hauptwerk der menschlichen Weisheit", für das Comte öfter aus tiefster Überzeugung seine Bewunderung ausspricht (IV, 489; V, 231, 251), dessen Würdigung in einer modernen Parteischrift ihn auch aus seiner Befangenheit in der revolutionären Metaphysik aufgeweckt hat (IV, 138 Anm.)[1]. — Die Selbständigkeit der geistlichen Gewalt hat bewirkt, dafs das ganze Leben von der erziehenden Macht des Christentums durchdrungen wurde, dafs es über den ständischen Unterschieden noch eine religiöse Geltung des Einzelnen gab, in der der Höchste dem Niedrigsten gleich gestellt war, dafs überhaupt die Moral über die Politik die Oberhand gewann, während sie im Altertum von ihr unterjocht war (V, 301; VI, 421, 749). Sogar der Geist selbst wurde im Mittelalter der Moral unterworfen (V, 303), die auch ihrem Inhalte nach, z. B. in der Verwerfung des Selbstmordes, sogar der Philosophie des Altertums, nicht blofs der Volksmeinung desselben, überlegen war (V, 508). Die-

[1]) Gleich Saint-Simon entlehnt Comte die Termini temporel und spirituel von der Kirche und gebraucht namentlich temporel in sehr umfassendem Sinne, fast gleich matériel. Er will damit die „sociale Kontinuität" wahren (vergl. IV, 504, Anm.). Auch nennt er die Bürger der Zukunftsgesellschaft, die Bekenner des Positivismus, fidèles (VI, 479).

selben socialen Gebiete, die der Polytheismus gestaltet hatte, werden nun vom Monotheismus umgestaltet: Hauptthätigkeit der Völker, Standesunterschiede, ästhetische Bildung.

Der Krieg mufs vom Standpunkte des Monotheismus aus beschränkt werden. Denn dieser erkennt alle Völker als Kinder *eines* Gottes, als Brüder an, umfafst daher mit seiner socialen Organisation nicht blofs ein Volk, sondern die gesamte Christenheit und beschränkt den Krieg auf die Defensive (V, 277/278). Die äufsere Einrichtung dieser Defensive ist der Feudalismus, der zum Teil auch bedingt wird durch die zu grofse Ausdehnung der römischen Herrschaft (V, 279). Den Standesunterschied mufste der christliche Geist mildern, besonders die Sklaverei (VI, 65). In drei Ansätzen ist es ihm schliefslich gelungen, sie ganz aufzuheben. Im ersten Drittel des Mittelalters (etwa 500 bis 700) wurde die Sklaverei in blofse Leibeigenschaft verwandelt, wozu neben der Religion die Stabilität des Grundbesitzes, eine Folge des Feudalismus, beitrug (VI, 65). Die zwei darauf folgenden Stadien der Befreiung fallen mit zwei verschiedenen Epochen der grofsen Verteidigungskämpfe des Mittelalters zusammen. Während der Jahrhunderte der Verteidigung gegen die Heiden, etwa von Karl Martell bis zur Niederlassung der Normannen in England, fanden persönliche Befreiungen der Stadtbewohner durch Loskauf statt; mit den Verteidigungskämpfen gegen den Islam, den Kreuzzügen, fällt zusammen der Aufschwung der Städte, deren baldige völlige Freiheit auch die Freiheit der ländlichen Arbeiter zur Folge hatte (VI, 78, 158).

Die ästhetische Bildung des Mittelalters hebt sich scharf ab von der antiken durch ihren ethischen Gehalt, der sich sogar in der „moralischen Macht der Kathedralen“ (V, 114) ausprägt. Im ersten Drittel konnte es keine Kunst geben; es mufste sich erst die neue „sociabilité“ gestalten. Im zweiten bildeten sich mit Hülfe des neuen ästhetischen Geistes die modernen Sprachen zu festeren Formen aus; im dritten endlich konnten erst wirkliche Werke der Poesie und damit überhaupt Kunstwerke entstehen (VI, 152, 158). Denn die Poesie als die allgemeinste Kunst bildet die Vorbedingung für die anderen (V, 111; VI, 168 Anm.), wie die allgemeinste Wissenschaft den übrigen vorausgehen mufs. So hatte die Kunst des Mittelalters mit der Ungunst äufserer Umstände zu kämpfen. Denn es fehlte auch dem Mittelalter,

was für jeden Aufschwung der Kunst unerläfslich ist: ein genug ausgesprochener socialer Zustand, der der Idealisierung fähig ist, und eine solche Dauer desselben, dafs zwischen Künstler und Publikum eine intime Harmonie entstehen kann (V, 114; VI, 155). Der Polytheismus des Altertums war dauerhafter gewesen; der künftige Positivismus wird ein endgültiger Zustand sein; alles dazwischen Liegende, auch der Monotheismus, war nur Übergang (V, 331—333, 371/372; VI, 45).

Bis hierher, d. h. bis zum Ausgange des Mittelalters, hat Comte sich bemüht, seine allgemeine geschichtsphilosophische These durchzuführen, d. h. die jeweilige Weltanschauung als alle socialen Erscheinungen erzeugend nachzuweisen. Für die Neuzeit aber, die er von 1300 etwa bis zum Beginne der französischen Revolution rechnet, hat seine Betrachtung eine andere Tendenz. Er findet am Ausgange des Mittelalters vier séries vor, eine industrielle, eine ästhetische, eine wissenschaftliche und eine philosophische Entwickelungsreihe, welche beiden letzteren aber schliefslich zu einer werden sollen (VI, 51, 53/54, 56). Nicht mehr jedoch ist die philosophische Reihe die unabhängig und zuerst Veränderliche, die übrigen die Abhängigen, wie es in allen Zeiten bis zum Ausgang des Mittelalters war (VI, 62), sondern die filiation ist ascendante, d. h. die niedrigste, die industrielle Reihe wird für alle drei höheren Reihen bestimmend. Erst in Zukunft wieder, im Zeitalter des Positivismus, wird die filiation wieder descendante sein, wird die höchste Reihe, die Philosophie, dann mit der Wissenschaft eins geworden, den Verlauf der niederen Reihen lenken; freilich wird schon für die Epoche der Metaphysik die Wirkung der positiven Wissenschaft auf die Industrie und ein Einflufs der Kunst nach unten ebenso wie nach oben zugegeben (VI, 56/57). Ferner wird auch eine filiation descendante der Philosophie schon für das 18. Jahrhundert behauptet, indem die Eingebungen, die die französische Poesie „der negativen Philosophie“ verdankt, betont werden (VI, 191/192)[1].

[1]) Wenn *W. Wundt* (*Logik*, 2. Aufl., II, 2, S. 324) meint, Comte habe der „neueren materialistischen Geschichtsphilosophie ohne Zweifel einen wichtigen Anstofs gegeben“, so könnte man dies nur von der hier wiedergegebenen Behandlung der „metaphysischen“ Epoche gelten lassen. Sonst wendet er sich ausdrücklich (V, 66) gegen „die ungeheure und *beinahe*

Der Industrialismus, d. h. die auf Güterproduktion gerichtete Energie, ist die Folge der gegen Ende des Mittelalters vollständig gewordenen Befreiung der Hörigen (VI, 58/59, 94). Er ist die wichtigste Macht, die zu der immer noch kriegerischen mittelalterlichen Gesellschaft in Gegensatz tritt. Er wird auch unterstützt durch den Protestantismus, der freie persönliche Thätigkeit begünstigt (V, 494; VI, 126/127). Er befördert in höherem Grade als der nur durch seine Disziplin verdienstliche Militarismus (IV, 507) die wesentlichen Attribute der Menschheit: Intelligenz und Beschränkung des Egoismus durch den socialen Instinkt (VI, 84/85). Da ferner durch die Freiheit der

ausschliefsliche Befangenheit im zeitlichen (d. h. weltlichen, materiellen) Gesichtspunkte bezüglich aller menschlichen Begebenheiten, eins der Hauptmerkmale der Philosophie des revolutionären Zustandes". Auch ist er sich bewufst, dafs er im paradoxen Gegensatze zur landläufigen Auffassung „die wichtigste Veränderung der materiellen Ordnung (régime matériel), ohne welche die weiteren Fortschritte der Menschheit unmöglich geblieben wären", nämlich den Ackerbau, diese grande révolution temporelle, ableitet von der intervention fondamentale des *influences spirituelles*, essentiellement distinctes et indépendantes des causes purement temporelles, auxquelles on a coutume d'attribuer exclusivement ce grand progrès" (V, 61/62). Nur an einer Stelle (VI, 57) scheint er eine materialistische Auffassung zu lehren, indem er sagt: „la théorie positive de la nature humaine montre clairement que, dans l'ensemble de notre éducation normale, individuelle ou sociale, l'essor esthétique doit graduellement *succéder* à l'essor pratique ou industriel, et préparer ensuite l'essor scientifique ou philosophique." Aber schon im folgenden Satze heifst es: „quand au contraire la progression commune s'accomplit en sens inverse, suivant une marche ci-après caractérisée . . ." Darum ist zu bedenken, dafs er in dem ersten, scheinbar einer Grundthese widersprechenden Satze von der *Erziehung* spricht (übereinstimmend mit VI, 63), unter der er wohl nicht die sociale Entwickelung versteht. Und selbst in dieser vorübergehenden Umkehrung in der metaphysischen Epoche giebt es Einflüsse von oben nach unten und Wechselwirkungen; VI, 63 werden sogar die Rollen so verteilt, dafs im allgemeinen die drei (oder, wenn man Philosophie und Wissenschaft trennt, vier) Reihen im ordre ascendant sich befruchtet haben, in jeder einzelnen Reihe aber (jedenfalls, da sich sonst ein Widerspruch ergäbe, *nach* dieser Befruchtung) der ordre descendant, ein sentiment systématique, wirksam gewesen sei. Aber was ist jenes sentiment systématique? — Comte ist wohl sich selbst über die Art der Verkettung der vier Reihen nicht ganz klar gewesen, zumal er bezüglich ihrer coordination fondamentale auf sein in Aussicht gestelltes specielles politisches Werk verweist (VI, 46/47). Darum sind oben nur seine bestimmteren Behauptungen wiedergegeben worden.

Mensch wertvoller geworden ist, so beginnt das Bestreben, seine physische Arbeit durch die Naturkräfte verrichten zu lassen, das zu verschiedenen mechanischen Erfindungen führt (V, 329/330; VI, 110). Gleichzeitig führt die regere geistige Thätigkeit, die der Monotheismus begünstigt hat, zur Erfindung des Buchdruckes (VI, 116)[1].

Was nun den Nachweis der ausdrücklich (VI, 56) behaupteten filiation ascendante der vier Reihen betrifft, so bleibt ihn Comte einfach schuldig. Was er wirklich giebt, ist nicht ein kausaler Zusammenhang zwischen der Industrie (d. h. der Produktion überhaupt, die nach VI, 73 auch den Ackerbau einschliefst) und dem Inhalte der übrigen Reihen, sondern nur die gemeinsame Unterscheidung dreier Epochen in ihnen und eines für alle vier Reihen gleichen Verhältnisses zur politischen Macht, das jeder der drei Epochen eigentümlich ist. In der ersten Epoche (bis 1500) geschieht die Entwickelung in allen drei Reihen im Gegensatz zur politischen Macht; Industrie und Kunst nehmen einen essor spontané, ohne der weltlichen Gewalt etwas zu verdanken. Metaphysik und Wissenschaft, obgleich in die kirchlichen Körperschaften einverleibt, erheben sich, erstere in der Scholastik, letztere in den astronomischen Entdeckungen, gegen die kirchliche Lehre. Was bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts spontan war, wird von da an bewufst und systematisch bis Mitte des 17. Jahrhunderts vom Staate begünstigt, der im 18. Jahrhundert die Förderung der Industrie, Kunst, Wissenschaft sogar für seine Pflicht hält, so dafs nicht mehr die Industrie dem Kriege, sondern der Krieg der Industrie dient (VI, 134/135, 143/144, 169, 212, 216, 229). Auch die philosophische Kritik wird in staatlichen Schutz genommen, wenigstens soweit sie als Protestantismus auftritt, der ja in vielen Ländern zur Staatsreligion erhoben wird, während der Deismus, der von 1650—1789 die Kritik übernimmt, wenigstens nicht unterdrückt wird (VI, 229/230). So sind Kunst und Wissenschaft, in ihrem ersten Auftreten, bei den Griechen, keine staatliche Körperschaft bildend, allmählich Bestandteile der staatlichen Organisation geworden, ein Zeichen ihrer steigenden Bedeutung (VI, 199, 421/422). Mit grofser Kühnheit behauptet

[1] Damit steht freilich im Widerspruch die oben (S. 37) anläfslich der Erfindung des Ackerbaues angeführte These (V, 63), dafs es falsch sei, die Fähigkeiten aus den Bedürfnissen abzuleiten.

Comte, im letzten Drittel der metaphysischen Epoche sei die Kunst wie die Wissenschaft und die Industrie zum „but partiel de la politique moderne“ erhoben worden (VI, 171).

Mit dieser parallelen Stellung der vier Reihen zur Staatsgewalt ist aber noch nichts über ihren Inhalt gesagt. Dieser bestimmt sich vielmehr für Comte aus dem socialen Zweck der ganzen Bewegung. Die Gewalten des Mittelalters sind nur noch kriegerisch und theologisch, in ihrer Entartung Hemmnisse des geistigen Fortschritts, dem gegenüber sie einseitig die Ordnung vertreten, die Kirche besonders dem verderblichen, rückschrittlichen Jesuitenorden anheimgefallen ist (V, 413—415). Es müssen deshalb der Geist und die Gesellschaft des Mittelalters einer Zersetzung (décomposition) erliegen, um dem endgültigen Zustande, dem Positivismus, Platz zu machen. Diese Zersetzung ist das Werk der Philosophie, die nun in das Stadium der Metaphysik tritt, an Stelle der Gottheiten abstrakte Wesenheiten (entités) setzt (IV, 499 u. ö.). Von den vier Reihen ist die industrielle und die wissenschaftliche von diesem Zersetzungsprozesse unabhängig; die Kunst jedoch wird ihrem Inhalte nach durch ihn in Mitleidenschaft gezogen.

Die erste Phase der Zerstörung tritt schon im Mittelalter auf; es ist die scholastische Metaphysik, die in einem geheimen Gegensatze zum kirchlichen Dogma steht (VI, 242—244, 423). Die Metaphysiker und Legisten der Universitäten und der später entstehenden Parlamente sind ihre Träger (V, 386), die ersteren im geistigen, die letzteren im weltlichen Leben. Die zweite Phase ist der Protestantismus, der, unterstützt von den menschlichen Leidenschaften, die jeder die moralische Disziplin zerstörenden Lehre zustimmen (V, 495), durch das Dogma der freien Prüfung und das Prinzip unbeschränkter Gewissensfreiheit die geistliche Gewalt und ihre Autorität zerstört, sich selbst aber der weltlichen unterordnet. Die weltliche Gewalt wird auch in den katholischen Ländern allmächtig (V, 465). Die dritte Phase ist eine demi-conviction (VI, 347), der Deismus, der die logische Inkonsequenz des Protestantismus (V, 486) beseitigt und jeden Glauben, auch den protestantischen, auflöst (VI, 103). Eine besondere metaphysische Politik, die sich in Ermangelung einer wissenschaftlichen entwickelt hat, beginnend mit den durchaus metaphysischen Lehren von *Hobbes* (V, 499/500, 506, 507),

erzeugt der Erfahrung widersprechende, metaphysische, auflösende Ideen, die auch die weltliche Gewalt angreifen und wieder, das Altertum nachahmend, besonders in ihrer Systematisierung durch *Rousseau*, die Moral der Politik unterwerfen, wie sie im Altertum ihr unterworfen war (V, 539). Diese Ideen sind der Begriff der allgemeinen Gleichheit, der unbeschränkten Freiheit, des Naturzustandes, der natürlichen Religion (IV, 63), der Souveränität des Volkes, die den Völkern das den Königen abgesprochene göttliche Recht verleiht (IV, 55/56). Die metaphysische Schule will nur Fortschritt, die alte theologische nur Ordnung. Das Ergebnis ist die Revolution, die im metaphysischen Zeitalter permanent (IV, 17), seit 1789 akut ist (VI, 311).

Das metaphysische Zeitalter hat keine festen gesellschaftlichen Zustände, die Kunst daher keinen Gegenstand der Idealisierung (VI, 166); sie mufs in den ersten zwei Dritteln dieser Epoche entweder, wie in Frankreich, zum Altertum oder, wie in England und Spanien, zum Mittelalter ihre Zuflucht nehmen (VI, 174/175, 180, 181); im letzten Drittel gewinnt sie einen Inhalt durch die kritische Philosophie, die freilich, wie jede blofse Kritik, ihr weniger angemessen ist, als ein positives Ideal (VI, 167, 191). Neben der décomposition einher aber geht die recomposition (V, 349; VI, 41/42, 276, 760). Sie ist das Werk der positiven Wissenschaft. Die griechische Mathematik ist die erste Frucht des positiven Geistes. Die grofsen, am Anfange der Neuzeit liegenden astronomischen Entdeckungen bezeichnen einen neuen Aufschwung, *Bacon*, *Galilei*, *Descartes* schaffen die Physik, die späteren Forscher die Chemie und die Biologie. Nur die Wissenschaft der Gesellschaft fehlt zur Entthronung der Metaphysik. Sie ist durch Comte begründet und wird in Zukunft die Gesellschaft organisieren.

Was Comte in seiner Gegenwart sieht, ist ihm eine echte Frucht der „organischen Ohnmacht" der Metaphysik. Die konstitutionelle Monarchie, verteidigt durch die „doctrine stationnaire [1]) ou constitutionelle", ist ein Bastardgewächs aus Theologie und Metaphysik, eine vorübergehende, aus Widersprüchen zusammengesetzte Mifsbildung (IV, 81—85), beherrscht von der zweideutigen Klasse der Litteraten und Advokaten (V, 513), die keine

[1]) Schon bei Saint-Simon so genannt. Vergl. *Weill*, a. a. O. S. 142.

wirklichen festen Überzeugungen haben (VI, 288). Sie ist ein unhaltbarer Kompromifs zwischen den alten politischen Gewalten, die während der metaphysischen Zerstörung die äufsere Ordnung (ordre matériel VI, 527) aufrecht erhalten mufsten, und der neuen zur Regierung bestimmten Volksklasse, den chefs industriels. Gleich unorganisch, wie die Verfassung der Gesellschaft, ist die Philosophie. Ja, es ist, nachdem die Metaphysik in verdiente Mifsachtung geraten ist, infolge der Zersplitterung der Forschung in Einzelheiten (spécialité dispersive VI, 551/552) und des Mangels an grofsen allgemeinen Gesichtspunkten gar keine Philosophie vorhanden. Damit ist auch unter den Forschern der Egoismus herrschend geworden (VI, 387, 721). Denn ohne généralité giebt es keine générosité, ohne Ansichten vom Allgemeinen kein Handeln für das Allgemeine (IV, 428/429; VI, 50, 100, 387, 438, 461/462).

Die positive Philosophie aber wird einen neuen „organischen" Zustand herbeiführen. Darum ist ihre Ausbreitung wichtiger als jede politische Aktion (VI, 436, 438), zumal der grofse Einflufs der Presse das allgemeine Bedürfnis nach einer neuen geistigen Macht anzeigt (VI, 339/340). Eine solche werden die positiven Philosophen sein, eine autorité spirituelle, die — gemäfs dem Prinzip der Teilung der Gewalten — für alle Fragen der „éducation" entscheidende, für die „action" aber beratende Befugnis haben wird, während die Befugnisse der weltlichen Gewalt sich umgekehrt verhalten werden (VI, 457). Diese weltliche Gewalt wird bestehen aus den chefs industriels, die — wie die Wissenschaften — nach dem bei Comte ähnlich wie bei Aristoteles sehr wichtigen Prinzip der généralité in bestimmte Rangstufen geordnet sind (IV, 434), an deren Spitze als die Klasse der allgemeinsten und abstraktesten Funktionen die Banquiers stehen werden (VI, 495, 501/502). Da die dynamische Ordnung der statischen gleich ist (VI, 47, 489), so wird die künftige Bewegung nach der Philosophie zunächst das sociale Gebiet ergreifen, das der Philosophie am nächsten ist, die Kunst[1]), die jetzt der Richtung und des socialen Zwecks entbehrt. Die Herr-

[1]) VI, 436 spricht er von der coordination d'abord intellectuelle, ensuite morale et enfin politique. Hier ist die Kunst übergangen, aber S. 764 wird sie ausdrücklich hervorgehoben.

schaft des Menschen über die Natur und der neue sociale Zustand, so ausgesprochen und fest wie ihn die Kunst verlangt, werden ihr einen würdigen Gegenstand der Verherrlichung geben (VI, 758/759, 761). Weiter aber wird sich die Bewegung auf die Industrie übertragen. Die Philosophie wird, damit ein großser Gedanke sich mit einer grofsen Kraft vereinige, sich mit dem Volke verbinden, um in die Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern sittliche Grundsätze einzuführen, die jetzt noch fehlen, die das Gefühl der Pflichten über das Gefühl des zustehenden Rechts erheben werden (VI, 268/269, 511, 515, 520, 522). Sie wird mit dem „sterilen Aphorismus der unbeschränkten wirtschaftlichen Freiheit“ aufräumen und die Kapitalisten dahin bringen, dafs sie sich als dépositaires nécessaires des capitaux publics (VI, 511) betrachten. Wie früher in der militärischen Hierarchie wird dann jeder in dieser höheren sociabilité seinen Platz mit dem Bewufstsein seines Wertes ausfüllen (VI, 484), infolge richtiger allgemeiner Erziehung die Humanität über die Animalität den Sieg davontragen (IV, 448; VI, 721). Die politische Organisation wird eine allgemeine europäische Republik sein, wie sie von Heinrich IV. und von Leibniz vorgeahnt wurde (V, 446), übrigens aber aus einer politischen immer mehr eine moralische werden (VI, 754).

Diese Geschichtsbetrachtung, die hier in den äufsersten Umrissen wiedergegeben ist, soll positiv, d. h. ohne subjektive Zugabe nur auf Thatsachen gestützt sein. Einem Objekte gegenüber, wie die Geschichte ist, das nur menschliche Thaten und Leiden enthält und überall geeignet ist, Mitschwingungen in der Seele des Betrachters zu erregen, ist eine solche affektfreie Betrachtung — ac si de lineis et figuris quaestio esset — sehr schwierig [1]). Sie wird vollends unmöglich, wenn das betrachtende Subjekt ein Mann lebhaften Gefühls und starken Willens ist. Ein solcher war Comte. Schon seine hohe Selbstschätzung ist ein Zeichen davon. Aber sein Wille dringt auch ein in seine Philosophie. — Es giebt bei ihm, wie bei Kant und Lotze, einen Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft. Es soll ja die ganze Wissenschaft einst nach den Gesichtspunkten des Interesses der Menschheit getrieben werden. Und auch er schon

[1]) Vergl. *Wundt*, *Logik*, 2. Aufl., II, 2, S. 321.

steigt hinauf in die Vergangenheit, um die Zukunft sehen zu können. Zwar sollen die einzelnen Zweckursachen, die causes finales, durch die man bestimmte, den menschlichen analoge Absichten in die Dinge legt, durch die Astronomie und die Biologie abgethan sein. Beide haben die Teleologie, die alles auf das Wohl des Menschen angelegt betrachtet, in den Begriff der gegebenen Existenzbedingungen umgewandelt (II, 27/28; III, 320). Auch in der Sociologie ist also nur unvermeidlich, was bisher als unerläfslich galt (IV, 352). Um rein objektiv zu Werke zu gehen, will er sogar nicht von „perfection", sondern nur von „développement" sprechen (IV, 277). Nie wird er ja auch müde, zu wiederholen, dafs die positive Philosophie nur relative, für ihre Zeit geltende, nicht absolute Wahrheit geben könne (IV, 348; V, 58, 82). Man sollte also ein absolutes, feststehendes Ziel für ausgeschlossen halten. Dennoch, wie er selbst einen Zielpunkt hat, die künftige *eine* Gesellschaft der ganzen Menschheit, so erscheinen ihm auch alle Durchgangspunkte der Vergangenheit als Zielpunkte. Die Geschichte bleibt ihm nicht mehr eine Reihe eingetretener Ereignisse, sondern wird eine Reihe erreichter Zwecke.

Diese Anschauung ist für die Erklärung unschädlich, solange sie eben die Reihe nicht unterbricht, sondern bestehen läfst. Das geschieht, solange man *einen* Zweck annimmt. Alles übrige ist dann Mittel für ihn; Mittel aber müssen, wenn sie nicht Wunder sein sollen, in kausaler Verknüpfung stehen, und die kausale Erklärung ist so wenigstens *inner*halb der Reihe gesichert. Ihre Glieder bieten nur eine zwiefache Ansicht, je nachdem man ihre blofse Verkettung mit ihren Nachbargliedern oder das Endglied im Auge hat. Die erste Betrachtung ist kausal, die zweite teleologisch. Sie sind — nur die kausale Verknüpfung der Mittel vorausgesetzt — neben einander gleichberechtigt.

Diese gleichberechtigte, im philosophischen Sprachgebrauche „immanente" Teleologie ist bei Comte durchgehend. Er giebt selten eine considération, fast immer aber eine „appréciation" jeder socialen Erscheinung, d. h. eine Wertschätzung derselben, die nur in Hinsicht auf einen Zweck möglich ist, für die aber ein *einziger* durchgehender Zweck genügt. Jede Einrichtung hat ihre destination sociale (ein Wort, das, wie auch appréciation, fast auf jeder dritten Seite vorkommt): die Sklaverei, die ka-

tholische Kirche, die geistige Arbeit des Griechentums, die brutale Eroberungssucht der Römer, und zwar ihr Aufhören wie ihr Beginnen (IV, 508/509; V, 133—137, 145/146, 178, 192, 195, 267; VI, 414/415, 418). Die Moral des Monotheismus kommt dem „Bedürfnis“ der im römischen Reiche vereinigten Völker entgegen (V, 204); die negative Philosophie des 18. Jahrhunderts entspricht dem „Bedürfnis“ der Entwickelung (VI, 531). Der Fetischismus erfüllt den Zweck, den Menschen, welcher, der Naturgesetze unkundig, sich nach ihnen nicht richten kann, dennoch zu Eingriffen in die Natur zu ermutigen, und zwar zu Eingriffen durch Zauberei und durch Arbeit (IV, 475—477; V, 54). Der Polytheismus beschränkt die Göttlichkeit der Materie, damit die Arbeit an ihr keine Schranke finde (V, 117). Und so ist jedes Ereignis vorbereitend für das grofse Zeitalter der vollen Reife der Menschheit, des Positivismus.

Aber nicht immer wird die Vorbedingung für die Gleichberechtigung der Teleologie erfüllt. Es fehlt oft die kausale Verknüpfung der Mittel. Wie die Metaphysik aus dem Monotheismus entsteht, müfste aus der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens als notwendig abgeleitet werden. Aber diese Ableitung fehlt. Es wird (IV, 35) nur behauptet, nicht bewiesen, dafs Mittelglieder notwendig sind, dafs es direkte Übergänge nicht giebt, aber warum gerade die Metaphysik das Mittelglied zwischen Theologie und Positivismus bildet, ist durchaus nicht erklärt oder wiederum nur teleologisch, wenn es VI, 286 heifst, dafs die Metaphysik aufkommen mufste, um ihre Ohnmacht zu zeigen, dafs sie also kam und irreführte, *damit*, zu dem *Zwecke*, dafs als einzige Rettung der Positivismus übrig bliebe. Im Jahre 1825, in einer Abhandlung, die im *Producteur*, der ersten Zeitschrift der Saint-Simonisten erschien, über die *P. Janet*[1]) berichtet, hatte Comte noch das Bedürfnis gefühlt, den Schritt von der Theologie zur Metaphysik zu erklären. Die Theologie enthüllt die allgemeinen Ursachen der Dinge, die positive Philosophie giebt gar keine Ursache an, sondern beschäftigt sich nur mit den Gesetzen. Um vom ersteren zum letzteren Gesichtspunkte zu gelangen, ist es notwendig, eine Kraft oder eine ent-

[1]) *Revue des deux mondes*, 1887, Août: *Les origines de la philosophie d'Auguste Comte.* S. 626 ff.

sprechende abstrakte Eigenschaft anzunehmen. So ersetzt die Metaphysik den übernatürlichen Urheber durch abstrakte Wesenheiten, die zuerst als Ausflüsse der höchsten Macht betrachtet wurden. Aber in seinem Hauptwerke hat er diese psychologische Ableitung nicht wiederholt, da sich ihr die teleologische in seinem Bewufstsein unterschob.

Die Trennung der Gewalten wird zwar scheinbar aus der Vergangenheit begründet. Die gemeinsamen Ideen, durch welche die geistliche Gewalt die Menschen vereinigte, waren über die Schranken des Stammes erhaben, konnten darum mehr Völker umfassen, als die mit äufseren Banden einigende weltliche Gewalt. Aber warum mufsten der Völker noch mehr zu einem Ganzen vereinigt werden, ihrer noch mehr verschmelzen, als die römische Eroberung schon verschmolzen hatte? Aus der Vergangenheit kann Comte keinen Grund angeben, nur einen aus der Zukunft: die e i n e menschliche Gesellschaft, den Zweck, den die Geschichte verfolgt, dem die geistliche Gewalt des Mittelalters vorarbeitet. Seine zweite Rechtfertigung dieser geistlichen Gewalt ist nicht minder teleologisch, nämlich, dafs sie die Vorstufe sein sollte für die geistliche Gewalt des Positivismus (V, 267), die ebenso, wie sie, neben der weltlichen stehen wird, die aber im Mittelalter nur eine höchste zwecksetzende Intelligenz voraussehen kann.

Wie er aber die Kette der Ursachen oft nicht rückwärts verfolgt, so bricht er sie auch oft nach vorwärts ab. Der Monotheismus des Christentums war reich an Folgen, der des Judentums und des Islams nach seiner Auffassung folgenarm. Statt weiterer Begründung begnügt er sich einfach mit dem Bilde, dafs letzterer eine Fehlgeburt war (avorté, V, 130), und zwar deshalb, weil jene Völker zur Zeit seiner Annahme noch zu sehr von kriegerischem Geiste erfüllt waren, während doch sonst die Veränderung der Weltanschauung alle anderen Gebiete mit zwingender Notwendigkeit nach sich zieht.

Und so könnte man noch manche Ereignisse anführen, in denen der Ausblick auf den Zweck bei Comte nicht zur Seite, sondern anstatt der Herleitung aus voraufgehenden Ursachen gegeben, wo also das Prinzip des Positivismus durchbrochen wird. Denn ein ursachloses, nur den Zweck als Grund nehmendes Ereignis ist eine subjektive Vorstellung, die in die objektive Welt hineingetragen wird.

Aber nicht blofs den Verlauf der Ereignisse sieht Comte oft nur von der einen Seite, die zum späteren Ziele führt, auch Zustände betrachtet er mit einem Nebengedanken, der noch mehr an die Wahl des zwecksetzenden Menschen erinnert, der deshalb noch mehr als seine Art der Betrachtung der Ereignisse subjektive Elemente hinzufügt, nämlich mit dem Gedanken, dafs sie auch anders beschaffen sein könnten und dann schlechter wären, als sie jetzt sind. In der Natur des Menschen giebt es zwei Ungleichheiten: 1. Die Gefühle und Leidenschaften sind mächtiger als das Denken (IV, 387, V, 28), wie letzteres auch phrenologisch nur $^1/_6$—$^1/_4$ des Gehirns einnimmt (III, 558). 2. Der Egoismus überwiegt die Sympathie (IV, 392). Aber, wäre das Verhältnis umgekehrt, Denken und Sympathie überwiegend, so verlöre der Geist sich in schweifende Spekulationen (IV, 391); unser Handeln hätte kein beständiges, energisch zu erstrebendes Ziel (IV, 393). So ist die elementare Ordnung unseres socialen Organismus (in dem, wie im Einzelnen, Affekt und Egoismus überwiegen) das, was sie sein mufs (IV, 391). Nur den Grad des Intellekts und der Sympathie hat die Moral zu erhöhen (IV, 396/397), nicht das Verhältnis umzukehren. Eine Gesellschaft, in der es umgekehrt wäre, wäre schlechter als die gegenwärtige; das Verhältnis der Grundvermögen des Menschen ist so, wie es sein *mufs*. Comte giebt also für dieses Verhältnis keine Ursache oder wenigstens neben einer solchen, dem Angrenzen des Menschen an das Tierreich (III, 557), noch den Zweck, den das Verhältnis hat, die Gesellschaft so zu konstituieren, wie sie ist. — Und offenbar ist die Unmöglichkeit oder der geringere Wert einer Gesellschaft vorwiegend denkender und sympathischer Menschen ein Irrtum, den Comte aus seinem subjektiven Empfinden in die objektive Welt hineinlegte. Und seine Subjektivität verrät sich oft in seiner Ausdrucksweise. So ist es eine „Auswahl", kraft welcher er die Geschichte des Geistes mehr als die Geschichte der Künste oder eine andere Teilgeschichte „präsidieren" läfst (IV, 461). Einseitig könne sie die Betrachtung machen, aber jede andere „Auswahl" hätte denselben Fehler, und „irgend eine Auswahl ist doch zwingend notwendig" (a. a. O.). Zwar giebt er auch ein reales Vorwiegen der philosophischen Entwickelung über alle anderen als Grund seiner Wahl an. Aber von Wahl überhaupt zu reden, ist nicht

objektiv wissenschaftliches Verfahren. Denn die Objekte zwingen sich uns auf, ohne dafs wir in Betrachtung ihrer selbst oder ihrer Verhältnisse eine „Auswahl“ haben.

Comtes Methode ist also nicht das, wofür er sie ausgiebt, aber auch das Hauptstück seiner Theorie, das „grofse Gesetz“ der drei Stadien, wie oben (S. 23) erwähnt, schon von Turgot 70 Jahre vor ihm entdeckt und von Saint-Simon schon angewendet, hat nicht soviel Wert, als er nie müde wird ihm nachzurühmen. Es ist nämlich, wie *W. Wundt* richtig hervorhebt, kein Gesetz. Ein Gesetz mufs, wie Wundt[1]) betont, einen kausalen Zusammenhang logisch selbständiger Thatsachen geben und dadurch heuristischen Wert haben, d. h. auf künftig zu beobachtende Thatsachen passen, ihr Verhalten bestimmen. Jedes Gesetz mufs gewissermafsen Aussichten eröffnen. Aber gerade daran läfst Comte es fehlen. Nur für die allernächste Zukunft giebt er die Richtung an durch das zu erreichende Ziel, den Positivismus; über ihn hinaus ist nichts denkbar, eine neue Richtung unmöglich, da sie nur Rückfall sein könnte. Die Geschichte mufs nach dem Positivismus ewig stillstehen (vgl. Wundt, a. a. O. S. 390/391). Wundt hat daher recht, das Gesetz der drei Stadien „für eine blofse auf Grund allgemeiner psychologischer Erwägungen zu stande gekommene Abstraktion“ zu erklären (a. a. O. S. 149, 396 ff.). Es ist nicht eine *kausale Erklärung*, sondern eine *schematische Darstellung* der historischen Wirklichkeit.

Diesen Mängeln der prinzipiellen Auffassung liefsen sich noch manche Irrtümer im einzelnen hinzufügen, auch solche, die nicht in dem damaligen Stande der geschichtlichen Kenntnisse ihren Grund und ihre Entschuldigung finden. So behauptet Comte fälschlich, dem klassischen Altertum habe der Begriff des Fortschritts gefehlt, erst durch das Christentum sei er in die Welt gekommen (IV, 170)[2]); so hält er überall und bei allen Völkern die erste Regierung für theokratisch, worüber das Beispiel des klassischen Altertums ihn eines Besseren hätte belehren können; so weifs er nichts von dem Anteil, den die jüdische Theokratie an dem Entstehen des christlichen Priesterstandes hat, sondern

[1]) *Logik*, 2. Aufl., II, 2, S. 133 ff.

[2]) Vergl. oben S. 15. Über die Stoiker *M. Heinze*, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg, 1872, S. 82, und *E. Zeller*, *Die Philosophie der Griechen* III, 1 (3. Aufl.), Leipzig, 1880, S. 295, 302.

glaubt ihn spontan aus dem Wesen des Monotheismus entstanden, und die Teilung der Gewalten im Mittelalter ist ihm eine Vereinigung der einseitig politischen Gewalt der Römer mit der einseitig geistigen Gewalt, die die griechischen Philosophen teils übten, teils träumten (V, 202 ff.), die aber in Wirklichkeit sich im mittelalterlichen Klerus viel weniger fortgesetzt hat, als das jüdische Priestertum. Deutlich zeigt sich hier, dafs er geführt wird durch die Tendenz, einen Zweck jener beiden Einseitigkeiten aufzuweisen. So glaubt er die französischen Gerichtshöfe, die „Parlamente“, aus dem Feudalismus hervorgegangen (V, 386, 392/393), während sie, dasjenige von Paris [1]) nicht ausgenommen, Schöpfungen des absoluten Königtums sind. So ignoriert er durchaus die positive Seite des Protestantismus, in dem er nur ein revolutionäres Prinzip erkennt [2]), dem er besonders Lockerung der moralischen Grundsätze vorwirft (VI, 126). Die für den Calvinismus, besonders aber für den Puritanismus charakteristische Strenge der Sitten hätte ihn von einem solchen Urteile abhalten sollen. Vielleicht hat hier sogar die Theorie ihn Thatsachen übersehen lassen. Nach dem Gesetz der drei Stadien mufste der Protestantismus metaphysisch, also revolutionär sein. Und als revolutionär mufste er die Sitten auflösen.

So ist Comte wohl weit hinter dem grofsen Ziele zurückgeblieben, das er sich gesteckt hatte, wie sehr er auch seiner Sociologie nachrühmt, dafs sie mit der Mathematik an Genauigkeit und Fruchtbarkeit wetteifere (VI, 615/616). Trotzdem, scheint es mir, verdanken wir ihm bleibende Errungenschaften der Sociologie. Nicht blofs, dafs er die sechs oben (S. 23) genannten Thesen Saint-Simons tiefer begründete — er hat vor allem den grundlegenden Begriff, den der Gesellschaft, der Wirklichkeit entsprechend fortgebildet. Die Gesellschaft, ein Mensch im grofsen, die Gesellschaft gleich einem Körper, wobei man wesentlich an den menschlichen Körper dachte, das war seit *Plato*, in der Neuzeit seit *Hobbes* eine landläufige Analogie. *Rousseau* (*Contrat social*, Buch I, Kap. 7) gründete auf sie seine Forderung

[1]) Vergl. *L. A. Warnkönig* und *L. Stein*, *Französische Staats- und Rechtsgeschichte*, Basel, 1846, I, 336 ff., 441 ff.

[2]) Allerdings nur ein halbes, so dafs er allein, ohne die revolutionäre Metaphysik, noch eine halbe Fäulnis (demi-putréfaction) bestehen liefse (V, 423).

der Allmacht seiner demokratischen Gesellschaft, der gegenüber der Einzelne ebenso wenig selbständig sei, wie das Glied gegenüber dem Gesamtkörper. Auch Saint-Simon sah ein, dafs die Gesellschaft nicht eine „simple agglomération d'êtres vivants" sei, aber er setzte einer solchen nur entgegen „une véritable matière organisée", deren sämtliche Teile zum „Gange des Ganzen beitragen" (vol. 39, 177). Er kommt also gar nicht zu klarer Scheidung zwischen Mechanismus und Organismus, und dafs er auf der eben citierten Seite und sonst fortwährend vom corps social redet, hat gar nichts zu bedeuten. Comte that ihnen allen gegenüber einen grofsen Schritt vorwärts. Er sagte nicht mehr: *die Gesellschaft ist gleich dem menschlichen Organismus,* sondern: *sie ist gleich dem Organismus schlechthin.* Daraus gewinnt er die wichtige Folgerung, dafs, wie nach Lamarck eine Stufenfolge tierischer Typen mit sehr allmählichen Übergängen vorhanden ist, so auch eine Stufenfolge socialer Systeme existiert, deren höheres aus dem niederen hervorgeht. Dieser Gedanke gewährte ihm die Fähigkeit, jede sociale Ordnung der Vergangenheit objektiv nach ihren Bedingungen zu beurteilen, gab ihm besonders die wichtige Erkenntnis, dafs gemeinsame Ideen ein organischer, notwendiger Bestandteil jeder Gesellschaft sind, und dafs die Ideen der Vergangenheit nicht blofs als Wahrheiten oder Annäherungen an die Wahrheit in Betracht kommen, sondern aufserdem noch einen zweiten Wert haben: als sociale Bindemittel. Z. B. übersieht er nicht die theoretische Dürftigkeit der Weltanschauung des mittelalterlichen Katholizismus, schätzt ihn aber aufs höchste als organisierendes Prinzip (V, 251, 301/302, 316/317, VI, 348).

Die Entwickelung dieser Ideen hat er als eine bei allen Völkern gleichmäfsige nachzuweisen versucht und damit eine Entdeckung *G. Vicos,* wie es scheint, selbständig (VI, 34), wiederholt und weiter geführt. Wovon aber sowohl Vico sehr weit, Saint-Simon nicht viel weniger entfernt war, hat er zuerst unternommen und für den gröfsten Teil der Geschichte durchgeführt, nämlich den Nachweis, wie sich wirklich aus der historischen Teilbewegung, die er für die wichtigste hielt, der Wandelung der Weltanschauung, die Wandelungen der anderen socialen Gebiete mit kausaler Notwendigkeit ergeben. Wie sehr er auch im einzelnen geirrt hat, das Thema hat er richtig gestellt: kau-

sale Verknüpfung der aufeinander folgenden oder nebeneinander bestehenden Zustände aller Teile des socialen Lebens. Damit ist er der Begründer der wissenschaftlichen Erkenntnis der Geschichte geworden, in dem Sinne, wie jene Erkenntnis (beruhend auf vorhergegangener Erforschung) oben (S. 8) bestimmt worden ist. Er hat die vollkommenste Art der Klassifikation für die menschlichen Gesellschaften versucht, wie wir unten noch sehen werden.

Niemand vor Comte hat die Gesellschaft so hoch geschätzt, als er. Das Individuum ist ihm eine Abstraktion; nur die Menschheit existiert (VI, 590). Damit hat Comte etwas geahnt, was *W. Wundt*[1]) als Ergebnis seiner psychologischen Arbeit bestätigt hat. Auch für ihn ist die geistige Gemeinschaft das wirklich Gegebene, die individuelle Seele nur eine Abstraktion. Mehr auch noch als Saint-Simon und bei weitem mehr als jeder andere seiner Vorgänger, *Plato* und *Hobbes* ausgenommen, hat er die für die Gesellschaft vitale Bedeutung und Notwendigkeit gemeinsamer Ideen betont (z. B. I, 41; V, 215; VI, 632). Die sociale Krankheit seiner Zeit ist ihm keine physische, sondern eine sittliche, und zwar eine Folge der Mangelhaftigkeit der politischen Einsicht (I, 119; VI, 522). Auch hier, wie sonst noch oft, hat er mehr Behauptungen gegeben, als den psychologischen Nachweis, den ich an anderer Stelle für diese richtige Ansicht nachzuholen gedenke. Es scheint mir ein schwerer Irrtum, möglichste Mannigfaltigkeit der in einer Gesellschaft geltenden Lebensanschauungen — bis zur völligen Atomisierung in lauter Privatmeinungen — als Ziel des Fortschrittes und zwar als wünschenswertes Ziel anzusehen, wie z. B. *E. Durkheim*[2]) thut.

Mit der socialen Würdigung der Ideen hängt aufs engste zusammen Comtes Auffassung der Kunst. Sie empfängt nach ihm ihren ganzen Inhalt aus der Gesellschaft, deren Ideen sie darzustellen hat. Erst die gemeinsamen Ideen stellen ein fruchtbares Verhältnis zwischen Künstler und Publikum her (V, 106). Die Kunst um der Kunst willen (l'art pour l'art), der der Gegenstand gleichgültig ist, nur die Technik und die Form wichtig sind, schien ihm ein verfehltes Unternehmen (VI, 167). Auch hierin hat er den Kern der Sache getroffen. Seine Behauptung

[1]) *Logik*, 2. Aufl., II, 2, 291 ff.

[2]) In einem weiter unten zu erwähnenden Buche.

soll im zweiten Teile der vorliegenden Arbeit durch Beweise gestützt werden.

Wieviel wir aber Comte als Verdienst anrechnen mögen, es ist nicht zu vergessen, dafs er auf den Schultern *Saint-Simons* steht. Wie sehr er es auch leugnet (besonders VI, 8, Anm.) — sein Selbstbewufstsein ist durchaus ungesund entwickelt —, wie sehr er auch behauptet, schon mit vierzehn Jahren den Plan der Reorganisation der Wissenschaften fertig gehabt zu haben, er verdankt jenem aufserordentlich viel. Dies zu sehen genügt nach der hier gegebenen Übersicht über seine Lehre ein Blick auf die oben angeführten Lehrsätze seines Vorgängers. Und wenn man Comte den Begründer der Sociologie genannt hat, so ist nicht zu vergessen, dafs Saint-Simon zu ihrer Grundlegung einen grofsen Teil der nötigen Werkstücke geliefert hatte[1]).

[1]) Comtes spätere Undankbarkeit gegen Saint-Simon hat verschuldet, dafs die Comtisten, *Littré* allein ausgenommen, das Verhältnis beider umkehrend, Saint-Simon als den Schüler betrachteten (vergl. Weill, a. a. O. S. 195). Neuerdings hat *Wäntig* (a. a. O. S. 56/57) behauptet, dafs „Comte Saint-Simons noch ganz im Keime befindliche, allgemeine und unklare wissenschaftliche Pläne und Entwürfe, die Saint-Simon bereits 1814 als undurchführbar verworfen hatte, aufgriff und sie durch die Fülle eigener Gedanken weiterbildete". — Wenn Wäntig hier nicht blofs von äufserlichen Plänen, sondern vom Inhalte wissenschaftlicher Ideen spricht, um welche letzteren es sich allein handelt, so ist es ganz falsch, zu sagen, dafs Saint-Simon sie verworfen hatte und sie später „verleugnete". Vielmehr findet bei ihm ein stetiges Beharren und ein allmählicher Fortschritt wenn nicht in der Klarheit, doch in der Bestimmtheit seiner Ideen statt. Das Gesetz der drei Zustände bleibt dabei aufser Betracht, da es von Turgot herrührt. Man stelle nur vor allem fest, was Saint-Simon *vor* der Bekanntschaft mit Comte als eigner Erwerb angehört. Diese fand statt, wie nach einem Briefe von Valat (*Weill* a. a. O. S. 196) zu berechnen ist, im Oktober 1817, als Comte 19³/₄ Jahre alt war und kaum irgendwie geschichtliche Studien getrieben hatte. — Was aber brachte ihm Saint-Simon entgegen? — Schon 1803, in den *Lettres d'un habitant de Genève*, findet man eine Stufenfolge der Wissenschaften nach der Komplikation ihrer Objekte (vol. 17, S. 39). — Im Jahre 1808, in der *Introduction aux travaux scientifiques du XIX. siècle* (vergl. *Weill*, S. 40 ff.), erscheint schon die Verteidigung der Religion als des Inbegriffs der wissenschaftlichen Kenntnisse jeder Epoche, des Priestertums der Vergangenheit als des Organs des Wissens und des Fortschritts, auch die Notwendigkeit einer künftigen geistlichen Gewalt, der „prêtres physicistes". Und im „*Mémoire sur la science de l'homme*" von 1813 beklagt er die Unvollkommenheit der bisherigen Geschichte (vol. 40, S. 246), wendet er sich, wie Comte, gegen Montesquieus Überschätzung des Klimas (vol. 40, S. 153),

erklärt er sich in der Auffassung des Mittelalters gegen Condorcet und alle Schriftsteller des 18. Jahrhunderts (vol. 40, S. 247 ff.), verlangt er eine neue politique, abgeleitet von den positiven Wissenschaften (vol. 40, S. 218), glaubt er an die Gesetzmäfsigkeit des Ganges des menschlichen Geistes (vol. 40, S. 172), glaubt er an das Gesetz, dafs in der Geschichte nicht nach einem bekannten Sprüchworte die Ursachen klein und die Wirkungen grofs, sondern beide immer einander angemessen seien (vol. 40, S. 160). Dieses Gesetz kehrt in der ersten Schrift Comtes, dem Système de politique positive (vol. 38, S. 111/112), wieder, eine deutliche Anleihe bei Saint-Simon. Es erscheint auch, wie oben (S. 34) erwähnt, unter den vier allgemeinen Gesetzen des Geistes. Eine nicht minder deutliche Entlehnung ist es, wenn Saint-Simon (vol. 40, S. 286 f.) als rationelle Folge Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart nacheinander setzt und dies damit begründet, dafs man die Zukunft nur aus der Vergangenheit, nicht aus der Gegenwart erschliefsen könne, diese vielmehr selbst erst durch die Vergangenheit verständlich werde, derselbe Gegensatz aber der chronologischen und der „philosophischen" Reihenfolge mit derselben Begründung in Comtes Erstlingsschrift (S. 124/125) aufgestellt wird. Aber auch was von den ersten zwei Bänden der „*Industrie*" Saint-Simon zum Verfasser hat (vol. 18, S. 128—214), ist (laut vol. 18, S. 214) im Mai 1817, also vor jeder Berührung mit Comte, erschienen. Und hier findet man schon die durchgehende Unterscheidung der kriegerischen und der industriellen Gesellschaft, die Theologie verbunden mit dem Feudalismus (167), die Wissenschaft mit der Industrie (137, 188), die Geringschätzung des Naturrechts (158), die Unerläfslichkeit gemeinsamer Ideen für eine Gesellschaft (203), das allmähliche Aufsteigen der Gemeinen als Thema der französischen Geschichte (210/211), die Revolution von 1789 und die ganze Neuzeit seit der Reformation als Zeiten der Desorganisation (160, 174). — Auch P. Janet (a. a. O. S. 613/614) spricht sich für die Selbständigkeit Saint-Simons aus, ohne aber den 2. Band der „Industrie" zum Beweise heranzuziehen. *E. Littré* (*Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris 1863, S. 91) meint, Saint-Simon sei nur „un moment et au début" Comtes Lehrer gewesen. Aber seine Prüfung der Leistungen Saint-Simons ist unvollständig; auch er berücksichtigt nicht die „Industrie". — Dafs Comte fördernd auf seinen Lehrer eingewirkt habe, ist notwendig, aber ebenso notwendig, dafs Saint-Simon nach zwanzigjährigem Grübeln im Jahre 1817 ein gewisses System fertig hatte. Es wäre wunderbar, wenn in jener Zeit der socialen Umwälzungen, die tiefe Blicke in die Gesellschaft thun liefsen, nach den reichen Erfahrungen eines wechselvollen, wahrhaft „experimentalen" Lebens ein Denker, wenn auch noch so arm an Kenntnissen, nicht gewisse Wahrheiten aus der Beobachtung gewonnen hätte. — Höchstens wird man zugeben müssen, dafs die spontan in Comte entstandene Ansicht der Geschichte seit der Berührung mit *Augustin Thierry* im Jahre 1814 durch dessen historische Einzelkenntnisse fester gestützt wurde, wie auch die späteren Schriften bestimmtere Züge der geschichtlichen Entwickelung nicht vermissen lassen.

Drittes Kapitel.

Die klassifizierende Sociologie.

I. Das Wesen der Klassifikation bei Comte.

Saint-Simon und Comte sind hier ausführlicher behandelt worden, da die wichtigste Aufgabe der neuen Wissenschaft, die Stellung der Probleme, von ihnen ausgegangen ist.

In dem Entwurfe, den wir Comte verdanken, ist bei näherem Zusehen ein Gegensatz leicht zu erkennen: Die sociale Reihe ist eine Fortsetzung der animalen (vergl. oben S. 30), aber es ist unmöglich, sie zu deduzieren. Aus den Eigenschaften der Einzelnen — das hebt Comte oft genug hervor (siehe S. 29) — läſst sich die Entwickelung der Gesellschaft nicht ableiten; die Sociologie ist nicht aus der Physiologie zu gewinnen, wie sehr auch die Biologie ihre Grundlage bildet. Diese giebt nur gewisse allgemeine Begriffe, den der Entwickelung, der Specialisierung der Organe, des Consensus oder der Solidarität[1]). Das positive Gesetz der Entwickelung aber ist ja das der drei Stadien, ein durchaus nicht biologisches, sondern erkenntnistheoretisches Prinzip. So ist Comte keineswegs Monist, sondern mindestens diese beiden Prinzipien stehen sich bei ihm gegenüber.

Es ist nun ganz natürlich, daſs bei den folgenden Bearbeitern der Sociologie hierin eine Scheidung eintrat. Da das geistige Prinzip bei Comte stark hervortrat, so daſs es durchaus nicht wunderbar ist, wenn es in seiner „subjektiven Periode" zu einem phantastischen Spiritualismus wurde, so muſsten seine Schüler in seiner Fortbildung ihre Aufgabe erblicken. Andererseits machten nach Comte die Naturwissenschaften stetige bedeutsame Fortschritte, so daſs die Verlockung entstehen muſste, die biologische Seite des Systems aus den neu erworbenen Mitteln zu fördern. Den ersten Weg verfolgten *Littré*, *de Roberty*, *de Greef*, endlich *Lacombe*, der ähnliche Ansichten wie de Greef vertritt[2]).

[1]) Comte also als Typus des Naturalismus hinzustellen, wie es *H. Rickert* (a. a. O. S. 18) thut, ist durchaus unberechtigt. Am meisten würde H. Spencer in diese Kategorie passen. S. oben S. 29/30, 41/42.

[2]) *H. Taine* hier zu nennen und ausführlicher darzustellen, ist darum nicht geboten, weil niemals die Sociologie als Ganzes Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeit gewesen ist. Er entlehnte nur von Comte

Den zweiten, den biologischen Weg sind *Lilienfeld*, *H. Spencer* und seine zahlreichen Schüler, besonders *A. Fouillée* und *R. Worms*, nach Spencer auch *A. Schäffle* gegangen. Indessen haben die Anhänger des geistigen Prinzips des Comteschen Systems nicht blofs das Gesetz der drei Stadien angenommen, sondern auch eine Seite der Lehre betont und fortgebildet, die zunächst ungeeignet erscheint, ein ganzes sociologisches System zu tragen, die aber Comtes nächsten Anhängern dazu geeignet erscheinen mufste, weil sie von ihm selbst als seine am meisten charakteristische Lehre betrachtet wurde. Es ist dies die Klassifikation und die daraus hervorgehende Hierarchie der Wissenschaften (siehe oben S. 25). Und in der That ist sie für Comte sehr wichtig. Denn sein letztes Ziel ist ihm die praktische Gestaltung der Dinge, die Herbeiführung der *einen* menschlichen Gesellschaft. Gerade von seiner Gegenwart an mufste die Bewegung dahin beginnen, weil gerade damals die Zeit der Sociologie gekommen war. Dafs diese Zeit da war, hing für ihn ab von der logischen Ordnung der Wissenschaft nach der abnehmenden Allgemeinheit der Objekte, da diese logische Ordnung ihm zugleich die chronologische ist. Das Prinzip der Klassifikation ist bei ihm zugleich das Prinzip der Entwickelung. Die Klassifikation hat also hier eine höhere Bedeutung als sonst, wenn sie in irgend einer Wissenschaft angewendet wird.

Die Klassifikation ist der erste Schritt zu wissenschaftlicher Behandlung eines Gebietes des Wirklichen. So hat Aristoteles die Zoologie begonnen, indem er die Thiere in Bluttiere und blutlose einteilte. Theophrast, Linné und andere haben das Geschäft der Einteilung fortgesetzt und ein System von Gattungen und Arten hergestellt.

Für diese Stufe der Behandlung ist vor allem *eins* nötig, ein Einteilungsprinzip. Es mufs *ein* Merkmal allen Objekten gemeinsam und doch in abgestufter Mannigfaltigkeit anhaften, um als Leitfaden der Klassifikation zu dienen. Es wird desto mehr wert sein, in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt zu werden, je mehr es gewissermafsen im Mittelpunkt der Merk-

wichtige Begriffe für seine geschichtliche Darstellung, besonders den des milieu und der idée du siècle, zu welcher er noch den personnage régnant und andere abgeleitete hinzufügte, worüber weiter unten.

male selbst ist, je mehr andere von ihm abhängen, mit seiner Variation zugleich variieren. So ist für die Mineralien die chemische Zusammensetzung ein besserer Einteilungsgrund als die Krystallform, da von ersterer eine Reihe anderer Merkmale, wie Härte, Gewicht, Glanz, auch die Krystallform selbst, abhängig ist. Obgleich diese Klassifikation der kausalen Zusammenhänge nicht ganz entbehren kann, ist doch die Beschreibung ihre wesentliche Aufgabe; sie heifst darum „deskriptiv".

Eine höhere Stufe der Wissenschaft ist die genetische Klassifikation, die sich nicht mit dem Nebeneinander der geordneten Objekte begnügt, sondern womöglich ein Auseinander, eine Entwickelungsreihe derselben herzustellen anstrebt. Mit Recht hat *W. Wundt*[1]) an ihr eine konstruktive und eine rekonstruktive Art unterschieden. Die erstere vergleicht die Objekte und ordnet sie in eine Reihe idealer Formen, „Typen", die begrifflich auseinander hervorgehen, ohne ihre wirkliche Entwickelung auseinander in Rücksicht zu ziehen. Die rekonstruktive Klassifikation aber sucht auch diese wirkliche Entwickelung des einen Typus zum andern nachzuweisen, die Schöpfung gewissermafsen nachzuschaffen.

Die Wissenschaften sind bei Comte parallel den Dingen. Wenn man letztere nach der abnehmenden Allgemeinheit und wachsenden Kompliziertheit ordnet, so hat man zugleich ihren wirklichen Zusammenhang; und ebenso, wenn man die Wissenschaften danach ordnet, hat man auch die Folge ihres Werdens, ihre Geschichte. Da dieselben logischen Motive wie in der gesamten Menschheit auch im Einzelnen gültig und wirksam sind, so kann er nicht blofs, sondern mufs er, soll anders seine Bildung vollständig sein, den Entwickelungsgang des menschlichen Wissens in sich wiederholen, die Geschichte der Wissenschaft in sich rekonstruieren. Comtes Klassifikation der Wissenschaften ist also nicht blofs deskriptiv, sondern zugleich genetisch und zwar rekonstruktiv.

Es lag nun sehr nahe, was Comte für die Welt und die Wissenschaft im ganzen gethan hatte, auch für die Gesellschaft

[1]) *Logik*, 2. Aufl., II, 1, S. 55 ff. Etwas Ähnliches wie Wundt mit deskriptiver und genetischer Klassifikation meint *Ch. Sigwart* (*Logik*, II, 2. Aufl., Freiburg i. B., 1893, S. 242) mit der Unterscheidung der klassifikatorischen und konstruierenden Begriffsbildung, ohne jedoch innerhalb der konstruierenden weitere Unterschiede anzunehmen.

zu thun. Eine Einteilung der Gesellschaft von ihren allgemeineren bis zu den verwickeltsten Erscheinungen hatte Comte nicht systematisch, sondern nur gelegentlich und unvollständig gegeben und demgemäſs auch keine ihr entsprechende Einteilung der Sociologie. Wenn man dies nun nachholte, konnte man nach den Voraussetzungen des Systems hoffen, nicht bloſs eine Einteilung der socialen Erscheinungen, sondern auch die Art und Weise des Werdens und des Wachsens der Gesellschaft gefunden zu haben.

II. E. Littré.

E. Littré, der Biograph Comtes, der treueste seiner Schüler, der langjährige Herausgeber der Zeitschrift *Philosophie positive*, fühlte sich im allgemeinen mehr zur Verbreitung und zur Verteidigung als zur Fortbildung des Systems seines Meisters berufen. Als genauer Kenner desselben hielt er die Hierarchie der Wissenschaften für den Schluſsstein des Gebäudes [1]).

Und gerade die Richtigkeit dieser Hierarchie hatte *H. Spencer* [2]) angegriffen. Spencer fand, daſs die Entstehung der Wissenschaften, die aus der hierarchischen Reihenfolge Comtes folgt, den geschichtlichen Thatsachen widerspreche, daſs vielmehr von Anfang an alle, von der Mathematik bis zur Sociologie, letztere in den politischen Ansichten der Regenten und Gesetzgeber, vorhanden seien (a. a. O. S. 170), daſs sie fortwährend nur durch gegenseitige Unterstützung und Anregung, durch unmittelbare Übertragung von Entdeckungen und Methoden oder auch nur Analogien von einer zur andern im Stande seien, vorwärts zu kommen (a. a. O. S. 184), z. B. die allgemeinste Wissenschaft, die Mathematik, fortwährend durch die Probleme der specielleren, komplizierteren, besonders der Astronomie und der Mechanik, in ihrem Gange bestimmt worden sei, während es nach Comte umgekehrt sein müſste (a. a. O. S. 132—135). Neben der généralité décroissante Comtes könne man mit gleichem Rechte eine généralité croissante der Wissenschaften finden; sowohl für ihr historisches Werden wie für ihre logische Abhängigkeit (genesis and dependencies) sei es unmöglich, eine lineare Reihe herzustellen (a. a. O. S. 144). Die Gewohnheit der Bücher, sie in einer

1) So berichtet *de Roberty*, *La Sociologie*, 2. éd., Paris, 1886, S. 155.

2) In dem Essay: *The Genesis of science*, 1854, wieder abgedruckt in *Essays*, vol. I, 1883, S. 116 ff.

Reihe darzustellen, sei fälschlich auf die Natur übertragen worden (a. a. O. S. 145).

Gegen diese Angriffe wendet Littré[1]) ein, dafs man unterscheiden müsse zwischen série, évolution und constitution. Die série gebe die logische Abhängigkeit wieder; sie sei von Comte ein- für allemal richtig bestimmt — die physischen, chemischen, organischen (vitales) Eigenschaften der Körper bildeten eine Reihe von abnehmender Allgemeinheit. Dagegen gehe die geschichtliche Evolution der Wissenschaften oft den umgekehrten Weg, wodurch aber die objektive Wahrheit der ersteren Reihe nicht aufgehoben werde. Denn die subjektive Allgemeinheit, die am Ende komme, statt am Anfang, sei eine andere als die objektive. So z. B. sei die Zelle subjektiv allgemein; darum sei sie am Ende der biologischen Forschung gefunden worden; objektiv aber sei sie ganz speciell; darum sei sie nicht logische Vorbedingung der übrigen biologischen Erscheinungen (a. a. O. S. 291/292)[2]). In der Evolution mache sich auch die durchaus subjektive gegenseitige Abhängigkeit der Wissenschaften geltend (a. a. O. S. 305). Die Konstitution hinwiederum der Wissenschaften entspreche ganz der objektiven logischen Ordnung (a. a. O. S. 302). Die Konstitution sei nicht zu verwechseln mit dem

[1]) *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris, 1863, S. 184 ff.

[2]) Diese généralité subjective, auch abstraite genannt, ist eine täuschende Ausflucht. Wissenschaftlich notwendig ist es vielmehr, dafs das objektiv Allgemeine auch das subjektiv Allgemeine und als solches Erkannte sei. Das Beispiel zeigt die Unhaltbarkeit der Aufstellung Littrés. Die Zelle soll subjektiv allgemeiner sein, als die Gewebe und die Organe, objektiv specieller; sie ist aber doch auch objektiv allgemeiner, denn sie ist bei allen Tieren vorhanden, während Organe und Gewebe den niederen Tieren fehlen. Wenn Littré meint, von den Geweben komme man zur Zelle durch particularisation nouvelle, also sei diese objektiv plus particulier, so verwechselt er particularisation mit partition und begeht den Fehler, vor dem die Schullogik warnt, indem sie mahnt, *partitio* (Teilung des Ganzen in seine Teile) nicht mit *divisio* (Teilung der Gattung in ihre Arten durch Determinierung) zu vermengen. Hätte Littré recht, so wäre auch das Atom nur subjektiv allgemein, objektiv das Speciellste, was es giebt, weil eine weitere Teilung über das Atom hinaus nicht möglich ist. Es wäre also der abstrakteste Begriff der Körperwelt zugleich der konkreteste, der speciellste — eine völlige Verkehrung des wirklichen Verhaltens. Die Unterscheidung der Schullogik zwischen partitio und divisio ist nur allzu berechtigt und — wie man sieht — auch heute nicht überflüssig.

Aufkommen der ersten Elemente einer Wissenschaft, sondern erst dann, wenn sie ihr eigentliches Objekt, eine eigentümliche propriété der Natur, bestimmt und gegen alle anderen abgegrenzt habe, könne sie für konstituiert gelten. Für die Evolution habe Spencer recht, für die Konstitution aber bleibe Comtes Reihe bestehen (a. a. O. S. 302).

So hat Littré die logische Bedeutung der „Hierarchie" Comtes zu retten gesucht, indem er ihre historische Bedeutung preisgab. Denn der Unterschied zwischen Evolution und Konstitution, durch den er auch die letztere zu retten suchte, ist kein anderer als der zwischen spontanem Entstehen und logischer Abgrenzung der Wissenschaften. Wenn aber das logische Prinzip zur Konstitution der Wissenschaften diente, so mufste es auch zur Konstitution der Gesellschaft dienen können. Auch hier mufste es eine logische und in gewissem Sinne auch zeitliche Folge geben, die er freilich nur angedeutet hat.

Allgemein herrscht in der Menschheit die Richtung auf Befriedigung der materiellen Bedürfnisse, aus der die Industrie im weitesten Sinne des Wortes entsteht[1]). Das zweite System ist das der irdischen Regierung (des Stammes, der Stadt, der Nation) und das Ideal einer Regierung des Weltalls. Drittens entsteht die Welt der schönen Künste, viertens als letztes Gebiet das des abstrakten Wissens. Jedes dieser Gebiete ergiebt „einen Inbegriff von Dingen, die gelernt werden können und müssen". Die Fähigkeit, solche Dinge zu schaffen und den folgenden Generationen zu überliefern, sei, wie schon Comte im allgemeinen erkannt habe, die grundlegende Bedingung der Gesellschaft und ihrer Entwickelung. Der Unterscheidung dieser realen Lebensgebiete entspreche auch eine Unterscheidung der Abteilungen der Sociologie, die sie zum Gegenstande hätten. Bei diesen Andeutungen bleibt es; erst *de Greef* hat den Gedanken der Klassifikation der socialen Erscheinungen und der Sociologie ausgeführt.

III. De Roberty.

Littrés Interesse an Comtes Hierarchie der Wissenschaften läfst uns verstehen, warum ein anderer Sociolog der Comteschen

[1]) Vergl. *E. Littré, La science au point de vue philosophique.* 5. éd. Paris, 1874, S. 367/368.

Schule, *de Roberty*, ihr einen besonderen Band [1]) gewidmet hat, und warum er diese Erörterung der Einteilung der Wissenschaften die „Sociologie“ nennt. Dabei entfernt er sich nicht einen Finger breit von Comtes Ansichten, verwirft auch die Konzession, die Littré mit seiner Unterscheidung der subjektiven und objektiven Allgemeinheit gemacht hat (a. a. O. S. 49). Er will nur, wo es ihm nötig scheint, Comte näher erklären. Der Erklärung bedürftig scheint die Zuteilung der Sociologie zu dem abstrakten Teile der Wissenschaften, die Comte ausdrücklich ausgesprochen hat. Worin die danach notwendige konkrete Sociologie besteht, die es nach Analogie der anderen Wissenschaften auch geben mufs, ist von Comte gar nicht einmal gefragt worden.

De Roberty — nur hierin entfernt er sich von Comte — verneint die Notwendigkeit, jeder abstrakten Wissenschaft eine gleichnamige konkrete entgegenzustellen; diese Notwendigkeit entspreche dem Bedürfnis nach Symmetrie, sei aber nicht in den Dingen begründet (a. a. O. S. 38). Er meint, die konkreten Wissenschaften seien nur Vorstufen der abstrakten oder Fälle des Zusammenwirkens mehrerer von diesen (a. a. O. S. 31); mit einem Worte, die abstrakten seien fundamental, die konkreten abgeleitet (a. a. O. S. 38). Die konkreten Wissenschaften studieren Aggregate von Aggregaten, die abstrakten nur Aggregate (S. 30, 37). Jede der Comteschen Wissenschaften hat eine besondere propriété der Materie zum Gegenstande, die Sociologie die socialité. Sie hat die Gesetze dieser socialité zu studieren, sowie ihre Beziehungen zu den anderen propriétés der Materie (S. 34). Die wichtigste durch diese socialité hervorgebrachte Thatsache ist für de Roberty wie für Comte die Nachwirkung der Vergangenheit (S. 165/166); die psychischen Thatsachen sind nicht der eigentliche Gegenstand der Sociologie (S. 162); die Psychologie ist vielmehr von der Sociologie abhängig (S. 188).

Nur *eins* hält de Roberty für nötig, zu Comtes Wissenschaftslehre hinzuzufügen. Die Sociologie soll nämlich aufser den von Comte ihr zugewiesenen Methoden noch eine haben, die ihr zwar nicht allein zugehört, die aber von Comte nicht gehörig betont sei, nämlich die *descriptive* (S. 4/5). Die Abstraktheit der Sociologie schliefse die beschreibende Methode, die keineswegs mit Beobachtung zu verwechseln sei, nicht aus. Sie

[1]) Das oben S. 61 genannte Buch.

walte auch in der Naturwissenschaft ob, wo sie die Analyse der Erscheinungen bedeute (S. 40) und sowohl die bloſse *Naturgeschichte* (histoire naturelle) als auch *Naturwissenschaft* (science naturelle) erzeuge (S. 41).

Eine neue Gliederung der Sociologie, etwa in demselben Sinne, wie Littré sie versucht hat, lehnt de Roberty ab, weil sie nur eine einzige propriété der Materie, eben die socialité, nicht eine Komplikation mehrerer propriétés zum Gegenstande habe (S. 63). Nur die Comtesche Teilung in Statik und Dynamik behält er bei (S. 112). Nach seiner Entdeckung, daſs die Sociologie deskriptiv ist, scheint ihm nichts mehr zu thun übrig. — Abgesehen von einigen Bemerkungen über die Analogie, die der Selbständigkeit der Sociologie nicht Eintrag thun dürfe, die auch gefährlich, weil geeignet sei, die Konfusion zu befördern, während die Wissenschaft die natürliche Konfusion vermindern müsse (S. 139)[1], — abgesehen von diesen auch noch sehr leicht zu erwerbenden Wahrheiten ist in dem ganzen Buche de Robertys nicht ein Fünkchen neuer Erkenntnis, sondern nur eine Erörterung der Begriffe abstrakt und konkret und der Verhältnisse der Wissenschaften zu einander. Worauf er den Hauptwert legt: daſs die Sociologie zu den beschreibenden Wissenschaften gehöre, und die beschreibenden, auch alle beschreibenden Naturwissenschaften, z. B. die Botanik, abstrakt (S. 24/25) sind, ist nichts als ein Spiel mit Worten. Wenn Comte von der beobachtenden Methode spricht, so meint er natürlich auch die Beschreibung, ohne die die Beobachtung eben zwecklos wäre. Und die Unterschiede von abstrakt und konkret gehen in der Wissenschaft ebenso ineinander über wie in den Begriffen[2]. Wie alle Begriffe mehr

[1]) De Roberty sagt auch (S. 216), der Positivismus sei kein Monismus. Das mag für das wirklich vorliegende System Comtes richtig sein; das ideale System aber, das der Wahrheit am nächsten käme, dachte sich Comte monistisch, als abgeleitet von einer einzigen Thatsache, z. B. etwa der Gravitation. Diese Darstellung macht es mir auch zweifelhaft, ob die Komplikation bei Comte wirklich, wie de Roberty meint, auf Vereinigung von propriétés ruht, die auf einander nicht reduzierbar seien, oder nicht vielmehr auf immer höherer und mannigfacherer Zusammensetzung derselben einfachen Elemente. Damit ist Trennung der Objekte und der Wissenschaften von einander für den gegenwärtigen Stand der Forschung wohl vereinbar.

[2]) Vergl. *Wundt*, *Logik*, 2. Aufl., I, 112.

oder weniger abstrakt sind nach ihrer logischen Form und mehr oder weniger konkret nach ihrem realen Inhalt, so auch die Wissenschaften. De Roberty ist auf dem besten Wege, aus Comtes Ideen eine tote Scholastik zu machen.

Und gerade Comtes Begriff der Abstraktion hätte de Roberty berichtigen können, da er Widersprüche enthält. Einerseits giebt es bei Comte in jeder Wissenschaft einen abstrakten und einen konkreten Teil, mag sie allgemein oder speciell, kompliziert sein. Andererseits wird aber „abstrakt“ mit „allgemein“ gleichbedeutend gesetzt (I, 56), so dafs doch eine specielle Wissenschaft nicht abstrakt sein könnte. Dieser Widerspruch weist auf eine doppelte Bedeutung des Wortes abstrakt hin. Diejenige, die der Unterscheidung des abstrakten und des konkreten Teils jeder Wissenschaft zu Grunde liegt, hat *Spencer* [1]) richtig erkannt, indem er die Abstraktion für eine Absonderung (detachment), eine Isolierung hält. Er geht freilich wieder zu weit, indem er das Abstrakte nie als Allgemeines, sondern nur als Einzelnes, das Konkrete allein als Allgemeines, d. h. häufig Statthabendes, finden will. Spencer stellt dann eine neue Einteilung der Wissenschaften auf, indem er sie in abstrakte, abstrakt-konkrete und konkrete oder Wissenschaften von Gesetzen der (1) Formen, der (2) Faktoren und der (3) Produkte gliedert (S. 17, 31). Diese bilden aber ebensowenig als die Objekte eine Reihe. Vielmehr bietet jedes Objekt für alle drei zugleich Stoff dar (S. 15). Diese Einteilung ist jedenfalls besser als die von Comte, da sie der Logik, die bei Comte ganz heimatlos ist, einen Platz anweist.

De Roberty verwirft Spencers Begriff des Abstrakten und hält fest an der vollkommenen Gleichheit der Begriffe „abstrakt“ und „allgemein“, die „seit den ältesten Zeiten Philosophen und Logiker nie in Zweifel gezogen haben“ (S. 70). Das Richtige wäre gewesen, beide Bedeutungen, sowohl „abgesondert“ als auch „allgemein“, in dem Worte „abstrakt“ zu finden. Denn der Begriff der Abstraktion enthält beides; was im einzelnen Falle richtig ist, hängt von dem abstrahierenden Subjekte ab. Die „Philosophen und Logiker“ unterscheiden die isolierende und die generalisierende Abstraktion [2]).

[1]) *Essays* (3. ed.), III, The classification of the sciences, S. 13.
[2]) Vergl. *Wundt, Logik* (2. Aufl.), II, 1, S. 12 ff.

Wenn ich den Fall eines Steines betrachte und vom Luftwiderstande absehe, so isoliere ich das Wirken der Schwerkraft. Wenn ich nach dem ersten Steine einen zweiten, dritten u. s. w. beobachte, so strebe ich nach einer Verallgemeinerung des ersten Ergebnisses. Aber freilich de Roberty muſs eine eigentümliche Logik haben: denn er will nicht zugeben, daſs sie die allgemeinste und abstrakteste aller Wissenschaften sei (S. 74 Anm.).

IV. De Greef.

Eine bessere Anwendung als de Roberty hat *de Greef*[1]) von Comtes Prinzipien gemacht. Auch er knüpft an die Klassifikation an und sucht sie weiter zu bilden. Er sieht in ihr ein fundamentales Prinzip für die Erkenntnis und das Handeln. Während er das Gesetz der drei Stadien geringschätzt, sogar spottschlecht findet (I, 3), oder wenigstens nur für das Gebiet des Wissens, aber nicht als das die ganze Gesellschaft gestaltende Prinzip gelten lassen will (I, 211; Lois sociol. 48), hält er die Hierarchie der Wissenschaften sowohl logisch als auch historisch — ohne an Spencers Einwände zu denken — für richtig und betrachtet sich als Fortsetzer (I, 9; II, 428) Comtes, indem er versucht — was de Roberty ablehnt —, innerhalb der Sociologie selbst eine Hierarchie ihrer einzelnen Teile — der der Wissenschaften ähnlich — herzustellen. Spencer ist zwar in seinen Augen der Wahrheit noch näher als Comte gekommen (I, 9), aber de Greef folgt ihm nur in Einzelheiten.

Die Klassifikation der Wissenschaften hat mehr als subjektive Bedeutung; sie giebt die Abhängigkeit der Dinge selbst wieder. Das Allgemeine ist das Unabhängigste; was darauf ruht, ist desto abhängiger, je specieller es wird, und zugleich desto bildsamer. Für die Dinge der leblosen und der belebten Natur hat Comte unzählige Male darauf hingewiesen. Er hat auch im allgemeinen die Wichtigkeit dieser Grade der Bildsamkeit für das Handeln betont. Nur am Bildsamen oder wenigstens am

[1]) Von *de Greefs* Werken kommen hier in Betracht die beiden Bände seiner *Introduction à la Sociologie*, Paris, I, 1886; II, 1889, und *le Transformisme social*, Paris, 1895. Selbst wenn man sich auf die Introduktion beschränkt, leidet man sehr unter seiner Neigung zum Wiederholen. Einen kurzen Abriſs seiner Ansichten giebt er in *Les lois sociologiques*, Paris, 1893. Wo im folgenden bloſs Band und Seite angegeben ist, bezieht sich dies auf die Introduktion.

Bildsamen zuerst mufs das Handeln eingreifen, durch dieses erst auf das Allgemeine wirken. S. oben S. 34, 46.

De Greef vermifst nun eine Verwertung dieser Erkenntnis für die Gesellschaft. Die Verkennung ihrer Schichtung sei Ursache der Geringfügigkeit des sociologischen Fortschrittes seit Comte (I, préf. S. II). Die Gesellschaft sei doch nichts Einfaches, sondern sehr zusammengesetzt. Comte aber habe immer nur verlangt, sie als Ganzes zu betrachten, in ihr wie in der Erklärung der Organismen vom Ganzen zu den Teilen zu gehen, nicht umgekehrt, überhaupt nicht die Teile isoliert zu studieren (I, 36/37). Nebenbei, ohne darauf Wert zu legen, gebe Comte zwar vier Reihen in der Gesellschaft als geschichtlich neben einander herlaufend, die der physischen, der moralischen, der intellektuellen und der politischen Phänomene (I, 228), wobei de Greef seinen Meister falsch wiedergiebt. Denn diese Vierteilung, die er Comte zuschreibt, ist nirgends zu finden[1]). De Greef meint wahrscheinlich die vier Reihen, die seit dem Anfange der Neuzeit in filiation ascendante verknüpft sich hinziehen, von denen oben S. 41 gehandelt worden ist.

Aber Comte habe die ganze Wichtigkeit dieser Gliederung der Gesellschaft oder vielmehr ihrer Funktionen nicht erkannt, und besonders habe er keine Folgerungen für die Praxis daraus gezogen. Auch dieser Vorwurf ist nicht ganz berechtigt. De Greef übersieht, dafs für die nächsten politischen Aufgaben Comte sehr wohl den Beginn von oben, von den Ideen, und den daraus sich ergebenden Fortgang nach unten, bis zur Wirtschaft, verlangt hat, wie oben S. 46/47 dargelegt worden ist.

Allerdings gehört bei Comte dieses Verhältnis der Reihen, diese Hierarchie derselben innerhalb der Gesellschaft, nicht zum Kern seiner Lehre, weshalb er auch in der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses, wie wir gesehen haben, sehr schwankt. Anders bei de Greef.

In der Klassifikation der Wissenschaften, dieser für Comte äufserst wichtigen Frage, stimmt er mit Comte ganz überein,

[1]) Auch sonst begegnen de Greef in Bezug auf Comte allerlei Irrtümer. Er meint z. B. (I, 229), ein Schüler Comtes habe, der Wirklichkeit sich mehr nähernd als sein Meister, die weltliche Regierung den hervorragendsten Banquiers überlassen wollen, während dies genau der Plan von Comte selbst ist. S. oben S. 46.

nur dafs er die Biologie in Physiologie und Psychologie trennt. Sodann aber erhebt er von neuem die Frage, was die Biologie von der Sociologie trenne. Was Comte anführt, der stetige Fortschritt, sei auch individuell; was Comte weiter anführt, die Einwirkung jeder Generation auf alle folgenden, übergeht er mit Stillschweigen. Vielleicht scheint es ihm als Vererbung ebenfalls eine zugleich biologische, also nicht specifisch sociologische Thatsache. Ebensowenig will de Greef anerkennen, was *Spencer* als Aufgabe der Sociologie teils definiert, teils ausführt. Spencer sage, die Natur des Ganzen gehe hervor aus der Natur der Einheiten; dies gelte sowohl für die Biologie wie für die Sociologie. Also seien nach Spencer der letzteren Gegenstand die Beziehungen zwischen der Entwickelungsreihe des Individuums und derjenigen der Gesellschaft (I, 18). Es sei ganz konsequent, wenn er demgemäfs reine Naturgesetze der socialen Entwickelung aufstelle, die gewissen biologischen Gesetzen völlig entsprächen. Was Spencer für den socialen Organismus als verschieden anführe, die gröfsere Entfernung der Elemente von einander und die allgemeine Verbreitung des Bewufstseins in ihnen, das im physischen Organismus konzentrierter sei, diese beiden Differenzen hielten einer näheren Prüfung nicht Stand und erwiesen sich vielmehr als Gleichheiten. Somit sei für Comte wie für Spencer gar kein zwingender Grund, die Sociologie von der Biologie zu trennen (I, 19, 23).

In der That aber gebe es, abgesehen von zwölf quantitativen, graduellen Differenzen zwischen Einzelorganismus und Gesellschaft, die I, 120—129 aufgezählt werden, einen sehr gewichtigen Grund für diese Trennung, nämlich die freie Willensbestimmung des Menschen, des Elements der Gesellschaft, der socialen Einheit (I, 76, 78), in allen seinen Beziehungen zu den anderen Elementen, mit einem Worte: den *Kontrakt* oder die kontraktuelle Freiheit, die im Laufe der Geschichte überall den Zwang verdränge, unter den aber seltsamerweise auch die unbewufste, instinktive Mitwirkung subsumiert wird (I, 131), obgleich das Unterscheidende gerade im Merkmal der Intelligenz der socialen Einheiten liegen soll. Den Elementen des körperlichen Organismus fehle jene Freiheit; sie schaffe den socialen Organismus, dessen Ideal der organisme contractuel sei, ein durchaus nicht mit den Mitteln der Biologie zu erkennendes Gebilde. Die

richtige Definition des socialen Körpers (I, 140/141) hat keine andere specifische Differenz als den consentement mutuel der socialen Einheiten, durch den der kollektive Wille offenbar wird. Für die Rechtsbeziehungen der freien Menschen zu einander giebt es (I, 144) im physischen Körper nichts Analoges. Es sei vielmehr für solche Erscheinungen eine besondere Wissenschaft nötig.

Über deren Methoden lehrt er genau dasselbe wie Comte (I, 33 ff., Lois sociol. 56—70). Da ihr die geschichtliche Methode eigentümlich ist, so wird ihm die Geschichte überhaupt zur Methode; wenn sie auf das Ganze der Gesellschaft geht, wird sie Philosophie der Geschichte (I, 35). Vor allem aber wird ihm nun die „hierarchische Ordnung“ ein Mittel der Erkenntnis, das er auf alles, zunächst auf die äufseren Bedingungen des socialen Lebens, anwendet.

Die socialen Erscheinungen ruhen auf einer unorganischen Grundlage, dem Territorium, und zeigen sich an organischen Wesen, der Bevölkerung. Die physikalischen Eigenschaften des Landes wirken auf die Bewohner, aber sie sind nicht allmächtig, vielmehr kämpft die steigende Civilisation mit Erfolg gegen die geographischen Einflüsse (I, 50/51). Gleichwohl ist die Mésologie (Erkenntnis der milieux) eine Vorstufe der Sociologie (I, 46). Alle Elemente des Milieu, alle physischen Faktoren werden nun in eine Reihenfolge vom Einfachen und Allgemeinen zum Zusammengesetzten und Speciellen gestellt (I, 47), die der Comteschen Folge der Wissenschaften nicht entspricht, aber doch möglichst nahe kommen soll, bei der er leider Thatsachen und die Wissenschaft von den Thatsachen durch einander wirft. Sie beginnt mit den astronomischen Faktoren des irdischen Lebens, geht dann über zu (2) den geometrischen und arithmetischen Faktoren, unter denen er die räumliche, in Zahlen ausdrückbare Gröfse der Erde und eines einzelnen Landes zu verstehen scheint, dann zu (3) der „configuration géographique et physique“, d. h. wie es scheint, der Geographie der horizontalen Verhältnisse, da die Orographie oder, wie de Greef sagt, „Orologie“ erst später kommt; dann folgen erst (4) die physikalisch-chemischen Einflüsse des Bodens und des Erdinnern, die von der Geologie und Mineralogie erforscht werden; nach diesen erst (5) die vertikalen Verhältnisse und die Verteilung des Wassers, (6) der Einflufs der organischen Oberfläche (Botanik, Zoologie,

Biologie, welche letztere wohl die Wirkungen der Natur auf das menschliche Leben bedeutet), endlich (7) der Einfluſs der Psychologie, unter der man, da es sich hier um äuſsere, gewissermaſsen elementare Vorbedingungen der Gesellschaft handelt, die durch die umgebende Natur erzeugten verschiedenen Rassencharaktere vermuten sollte, unter denen er aber thatsächlich den Einfluſs individueller Ideen und Gefühle verstanden wissen will, und zwar so komplizierter, wie Egoismus und Altruismus, die zum groſsen Teil doch erst das Produkt, nicht Vorbedingung der Gesellschaft sind (I, 64/65).

Nachdem de Greef so die Auſsenwerke der Gesellschaft nach seiner Weise in ein hierarchisches System gebracht hat, wendet er dasselbe Verfahren auf die Gesellschaft selbst an.

Auch hier giebt er kein anderes Prinzip seines Aufbaues an, als die abnehmende Allgemeinheit und wachsende complexité (I, 20). Aber was soll mehr oder weniger allgemein sein? Das Subjekt, dem er dieses Attribut zuschreibt, kann doch nur eines sein, wenn die Allgemeinheit als Gliederungsprinzip gelten soll. — Ausdrücklich sagt er es nicht; da aber seine Sociologie der Politik dienen soll, die Theorie der Praxis, und die Politik die Wissenschaft der Richtung des socialen Willens (I, 182) oder Theorie des kollektiven Willens (Lois sociol. 156) genannt wird, so werden auch hier Willensverhältnisse alle Schichten des „hierarchischen Systems“ ausmachen.

Freilich ist damit auch noch wenig gesagt. — Denn beim Willen giebt es Subjekte und Objekte. Was nun nimmt in seiner Allgemeinheit ab? Die Subjekte, so daſs es von Willenserscheinungen, die bei allen stattfinden, fortginge zu solchen, die bei wenigeren auftreten? Dies scheint nicht der Fall, denn die moralischen Phänomene, die doch wohl alle betreffen, bilden von sieben Schichten die fünfte. Vielmehr scheinen die Objekte des Willens das ordnende Prinzip zu sein, die in der That in der Weise abnehmen, daſs die erste Schicht das ganze Leben umfaſst, die späteren nur Teile desselben. Und wenn dies der Fall, wie sind die Teile angeordnet? — Offenbar nach der Komplikation, so daſs jeder folgende aller vorhergehenden Teile bedurfte, wie dies auch ausdrücklich betont wird (Lois sociol. 81). So ergeben sich ihm sieben sociale Gebiete, die grands facteurs élémentaires de la structure sociale, sieben verschiedenartige

combinaisons: économique, génésique (Familienbeziehungen), artistique, scientifique, morale, juridique, politique, wobei freilich Kunst und Wissenschaft so gestellt werden, dafs sie als der Moral, des Rechts, des Staates nicht bedürftig, diese vielmehr ihrer als ihrer Voraussetzung bedürftig erachtet werden. Aber damit hat de Greef noch nicht Hierarchie genug. Er schwelgt in Hierarchie wie ein Byzantiner. Die sieben Lebensgebiete sind immer noch so grofs, noch so umfassend, dafs jedes noch innerhalb seines Bereiches einer zweiten hierarchischen Gliederung fähig ist. Diese Hierarchie zweiter Ordnung ist auf dasselbe Prinzip wie die erste, auf Steigerung der Komplikation gegründet, und mit vieler Kunst und mit noch mehr Willkür sucht er sie in der logischen und zeitlichen Entwickelung der einzelnen Gebiete nachzuweisen. In einer Tabelle (I, 214) giebt er einen Überblick beider Hierarchieen. Freilich sind ihm nicht beide gleich gelungen. In den Künsten z. B. kann er nur zwei Schichten, industrielle und schöne Künste, unterscheiden, dagegen im Rechte neun Schichten, vom Handelsrecht, das er für das älteste hält, bis zum droit public externe et interne, d. h. Völkerrecht und Staatsrecht, zwischen denen merkwürdigerweise das Strafrecht sehr spät, erst in der siebenten Schicht, erscheint.

In diesen beiden Hierarchieen also drückt sich die Abhängigkeit der Lebensgebiete von einander im Ruhezustande aus; sie sind nicht blofs subjektiv, sondern auch objektiv (I, 159). Sie werden sehr wichtig für ihre Dynamik, für ihre Evolution. Diese Evolution geht in ihrer Richtung vom Zustande des Zwanges zu dem der Freiheit, von der Herrschaft der Autorität zu der des Kontrakts (I, 134, 138), ein weiterer Beweis, dafs wir es bei de Greef immer mit Willensverhältnissen zu thun haben. Wiewohl er manchmal sehr fatalistische Redewendungen gebraucht, z. B. von den Institutionen sagt, sie seien die Organe, durch die die Phänomene (nicht die Menschen!) funktionieren (Lois sociol. 142), so ist dies eben nur inadäquater Ausdruck. In Wahrheit vergifst er nie, dafs die freie Selbstbestimmung der socialen Einheit die differenzierende Thatsache ist, durch die er Biologie und Sociologie scheidet (II, 1/2).

Wenn diese Entwickelung in der Ökonomie vor sich geht, dem allgemeinsten und umfassendsten Gebiete, so ergreift sie auch die höheren Gebiete (I, 168, 170—177, II, 22). Der Ein-

flufs von unten nach oben ist sehr stark, wenn auch, nach oben dringend, seine Kraft ein wenig abnimmt. Die Art dieses Einflusses näher zu bestimmen, wäre um so nötiger gewesen, als „Einflufs“ ein sehr unbestimmtes Wort ist, und von vornherein ganz unklar ist, wie aus ökonomischen Thatsachen, etwa aus dem Aufkommen des Ackerbaues, der Inhalt der Kunst, der Weltanschauung, der Moral, des Rechts und der Politik eines Volkes sich bilden soll. — Oder wird nicht der Inhalt, sondern die Form neu geschaffen? Oder ist beides immer notwendig verbunden? Dies alles bleibt sehr fraglich, wenn man so orakelhafte Sätze wie folgenden liest (I, 231): „Die Lehr- und Glaubenssätze werden in der gröfseren Form der ökonomischen Welt gegossen, deren Gestaltung sie für alle Zeit bewahren, trotz den Modifikationen im einzelnen, die sie davon unterscheiden.“ Dem praktischen Staatsmanne ist nach de Greef fast immer nur der entgegengesetzte Weg möglich, von dem obersten Gebiete, der Politik, aus zu dem untersten, der Ökonomie. Diese Fortpflanzung der Wirkung von oben nach unten schwächt sie viel mehr ab als die entgegengesetzte Bewegung. Die falsche Stellung von Kunst und Wissenschaft macht sich hier sehr stark geltend. Nach ihr mufs ein Fortschritt in der Kunst sehr stark auf die Wissenschaft und die Moral wirken, wenig aber ein Fortschritt in der Moral oder der Wissenschaft auf die Kunst! (Transf. S. 322/323, 331/332, 338/339.)

Konsequenterweise müfste nun de Greef den Fortschritt von der Autorität zum Kontrakt in der Wirtschaft aufzeigen und darthun, wie er sich auf die anderen Gebiete überträgt. Doch diese Übertragung wird nur behauptet, nicht bewiesen. Vielmehr wird jedes einzelne Gebiet isoliert durchgegangen. Am Anfange eines jeden erscheint der Zwang, am Ende — wenigstens für die fortschrittlichen Völker und Gesellschaften — die Freiheit.

In der Ökonomie verändert der Fortschritt die Eigentumsformen und zeigt uns demnach folgende Reihe: despotisches Gemeineigentum, quiritarisches Privateigentum, beschränkt durch die Steuer, Socialisierung des Eigentums (II, 91). Ebenso wird das Verhältnis des Arbeiters dem Fortschritt zur Freiheit unterworfen: erst Sklaverei, dann Zwang der Zünfte, dann Freiheit des Lohnarbeiters. Das private Eigentum wird auch in Zukunft nicht aufhören; seine Socialisierung wird in der Gemeinsamkeit

der Produktion bestehen (II, 117—125). Neben diesem Fortschritt der Rechtsverhältnisse geht die gemäfs der zweiten Hierarchie erfolgende Entwickelung vor sich. Der allgemeinste, darum der erste und wichtigste Zweig ist die Cirkulation, die der Produktion und sogar im Urzustande der Konsumtion voraufgeht, nicht folgt (II, 49, 69), wie ihm auch das Handelsrecht die früheste aller Rechtsordnungen scheint (I, 214). Ackerbau und Industrie entwickeln sich später, weil sie komplizierter als die Cirkulation sind (II, 65); nach ihnen die anderen Stufen der Hierarchie der Gewerbe (II, 217—223). Die Cirkulation ist der wichtigste Teil des ökonomischen Lebens. De Greef wagt sogar die prophetische These: „Sagen Sie mir die Organisation des Kredits; ich werde Ihnen sagen, wie die politische Verfassung ist“ (II, 28). Die Cirkulation ist jetzt noch der Herrschaft des Edelmetalls unterworfen, durch die das Lohnsystem erzeugt wird. Erst wenn sie davon befreit sein wird, kann sie ihren vollen Segen für das Glück und die Befreiung der Menschheit entfalten (II, 58 ff., 98, 110/111).

Dieselbe Bewegung wie in der Wirtschaft zeigt sich in der Familie, die durchaus den ökonomischen Notwendigkeiten folgt (II, 142). Hier lautet die Prophezeiung noch kühner als bei der Cirkulation: „Sagen Sie mir, wie eine Gesellschaft sich nährt, und ich werde Ihnen sagen, wie ihre Familienverfassung ist“ (a. a. O.). De Greef spricht, als ob es nie auf ein und derselben Wirtschaftsstufe, z. B. im Nomadentum, monogamische (arische) und zugleich polygamische (semitische) Familien gegeben hätte. Die Familie beginnt mit dem Zwange, der Despotie, und endet mit dem Kontrakt (bei der Eheschliefsung); die Kinder stehen zu den Eltern noch nicht im Kontraktverhältnis, doch sind sie gegen Gewaltthätigkeit der Eltern geschützt (II, 146/147). Die zweite Hierarchie ergiebt nach einander: Liebe, Ehe, Familie (I, 214), wobei der unterscheidende weltgeschichtliche Fortschritt von der Ehe zur Familie leider ganz dunkel bleibt.

Auf dem Gebiete der Kunst ist die freiheitliche Entwickelung wohl dahin zu verstehen, dafs der Künstler zuerst dem Zwange der Schule, der Regel unterworfen ist, im Laufe der Geschichte, ebenso wie in der Wissenschaft der Forscher, frei wird (II, 204, 400). Die Hierarchie des Kunstlebens selbst ist, wie oben erwähnt, in der grofsen Tabelle dürftig; sie unterscheidet nur

industrielle und schöne Künste, doch werden die letzteren später (II, 166) noch ein wenig gegliedert. Die in das wissenschaftliche Gebiet eingeordneten Weltanschauungen (croyances) zeigen die Comtesche Abfolge von Religion, Metaphysik und Wissenschaft und natürlich wie bei ihm die abnehmende Allgemeinheit. Die Erscheinungen der ersteren werden wesentlich nach Spencer dargestellt (II, 189 ff.).

Die Moral zeigt denselben Gang vom Zwange zur Autonomie des freien Menschen (II, 258, 264). — Das Recht ist zuerst der Wille des Despoten, wird allmählich zum Gesetz, das diejenigen schaffen, die ihm gehorchen müssen (II, 284/285). In der Politik ist am Anfang der Gewaltstaat des Despoten, am Ende die freie Republik; aber auch diese, überhaupt jeder Staat, wird aufhören, die freie, auf Kontrakt beruhende Vereinigung wird an seine Stelle treten. Die im Keime auf *Saint-Simon* (vol. 20, S. 42, 192) zurückgehende, von allen Socialisten angenommene Formel: In Zukunft wird es keine Herrschaft über Personen, nur eine Verwaltung von Sachen geben, — diese Formel ist auch de Greefs Glaube. Sie lautet bei ihm: „In einer demokratischen Gesellschaft mufs das öffentliche Recht nicht die Organisation der Gewalten, sondern der Funktionen sein“ (II, 338, auch 382). Nur keine feste Regierung, keine Autoritäten (II, 366, 395)! Überall Syndikate (II, 388)!

Auch für die letzten drei Gebiete, Moral, Recht und Politik, wird ein Gang vom Allgemeinen zum Besonderen (I, 214), nicht ohne Gewaltsamkeit, wie oben bezüglich des Rechtes dargethan ist, aufgewiesen.

Neben diesen beiden Bestimmungen der Evolution jedes Gebietes: vom Zwange zum Kontrakt und vom Allgemeinen zum Besonderen, wird noch eine dritte Bestimmung als das eigentliche Mafs des Fortschritts (Transf. S. 7) einer Gesellschaft erwähnt, nämlich der Grad der Organisation. Diese Bestimmung ist nicht identisch mit der vom Allgemeinen zum Besonderen; denn durch die letztere entstehen in der Wirtschaft deren einzelne Zweige, von denen jeder für sich an Vollkommenheit der Organisation wachsen kann. Vielmehr ist jene Evolution zu einer vollkommneren Organisation die biologische Analogie, der zufolge schon bei Comte — gegründet auf die wachsende Macht des Nervensystems in der zoologischen Reihe — Gesellschaften nach dem Grade der Soli-

darität eingeschätzt werden. Diese Seite der Evolution, identisch mit Spencers wachsender Differenzierung, scheint für de Greef so selbstverständlich zu sein, dafs er sie nur für die Wirtschaft ein wenig ausführlicher behandelt, sonst aber kaum erwähnt. Sie ist auch nur ein Teil des Begriffs des Fortschritts, der noch die beiden anderen Evolutionen, vom Allgemeinen zum Besonderen und von der Gebundenheit zur Freiheit, enthält (Transf. S. 354).

Aufser der Evolution giebt es aber noch, mit einiger Veränderung von Spencer entlehnt, wie wir weiter unten sehen werden, eine steigende aggrégation, eine zunächst äufsere, dann aber innerlich werdende Zusammensetzung der Gesellschaft vom Einzelnen zum geschlechtsverschiedenen Paare (couple androgyne), zur Familie, zum Stamme, zum Volke, zu den erst werdenden internationalen Verbänden (I, 81, 87/88, II, 24). Alle diese Aggregate, auch der gröfste erst werdende, liefern Organe und Funktionen für die sieben socialen Hauptthätigkeiten (I, 88).

In dem speciell der socialen Dynamik gewidmeten Buche: *Le Transformisme social* wirft de Greef zur Ergänzung seiner Fortschrittslehre zwei Fragen auf:

1. Ob der Fortschritt, wie manche, z. B. *E. de Laveleye* und *A. Loria*, annehmen (nicht aber *Hegel*, wie de Greef, ihn wohl mit *Schelling* verwechselnd, meint, Transf. 473/474, Lois soc. 168), wirklich ein cyklischer, zum Anfange zurückkehrender sei. Er verneint diese Frage, wie übrigens schon Comte (IV, 169), mit Recht. Die Rückkehr zu primitiven Formen finde überall nur im Falle des Rückschritts statt. So z. B. seien die primitiven Gesellschaften homogen, ohne Arbeitsteilung. Nur die Entartung, der Rückschritt kann diese Homogenität erneuern; der Fortschritt wird die Arbeitsteilung stetig steigern (Transf. soc., S. 473—486, 499). In Wahrheit sei die geschichtliche Bewegung auf manchen Gebieten, wenn man ein Bild gebrauchen wolle, eine Schraubenlinie (hélicoidal, Transform. S. 505), d. h. die Bewegung nehme oft eine der früheren parallele Richtung, aber auf höherer Stufe und in weiterem Umfange.

2. fragt de Greef, ob es auch Rückschritt giebt, was er bejaht (Transf. S. 337), besonders nach Analogie mit dem Tierreiche. Wie in diesem der Parasitismus Rückbildung nach sich zieht, so kann auch der sociale Parasitismus den Fortschritt

hemmen (Transf. 470 ff.) und Entartung bewirken. Der Krieg ist rückbildend, „rétractile“ (Transf. 501); Wissenschaft und Ökonomie sind fördernd. Und zwar ergreift der Verfall zuerst den höchsten, kompliziertesten Teil des socialen Lebens, also die politischen Formen, um sich von ihm aus zu den niederen fortzupflanzen (Lois soc. 174). Dies ist auch Comtes Meinung, nur dafs bei ihm die Ideen das Höchste sind. Es ist ein allgemeines Gesetz, dafs die Beständigkeit der Formen in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Zusammengesetztheit steht (Lois soc. 174/175). Während aber Comte auch die Ursachen des Verfalls in den Ideen findet, liegen sie nach de Greef meist in der tiefsten Schicht, in der Ökonomie (Lois soc. 179/180). Die richtige Erkenntnis der Abhängigkeit und der Richtungen der socialen Entwickelung, vor allem der Klassifikation der socialen Wissenschaften, ist Vorbedingung einer richtigen Politik (I, 30, 44 und öfter).

So hat de Greef einige allgemeine Thesen als Fortsetzer Comtes aufgestellt, eine neue, eindringende Erkenntnis der Gesellschaft aber nicht gebracht. Die Entwickelung vom Status zum Kontrakt ist lange vor de Greef von *H. S. Maine* als überall zu findende Richtung fortschreitender Gesellschaften bezeichnet worden. Und seine Hierarchie ist einerseits Comte gegenüber nicht so neu, als er meint, andererseits keineswegs eine tiefe Einsicht, zumal eben die aus ihr gefolgerten Verkettungen nur behauptet, nicht bewiesen sind. Eine wesentliche Fortbildung der Lehre Comtes ist de Greef nicht gelungen. Der fruchtbare Gedanke, dafs es sich in der Sociologie um Willensverhältnisse handle, ist in ihm gekeimt, aber nicht aufgegangen [1]).

[1]) De Greefs mangelhafte Befähigung zur Entdeckung neuer geschichtsphilosophischer Wahrheiten verrät sich in mannigfachen historischen Irrtümern, deren ich nur einige anführen will. Er kennt immer nur propriété communautaire despotique (Introd. II, 77). Er scheint nicht zu wissen, dafs die in der Geschichte häufigste Form des Gemeineigentums, der Gemeinbesitz der Gens, einem Gemeinwesen angehörte, das, wie sein bester Kenner, *L. H. Morgan* (*Ancient Society*, New York, 1877, S. 71—74; deutsch von W. Eichhoff und K. Kautsky unter dem Titel: *Die Urgesellschaft*, Stuttgart, 1891, S. 60—62), annimmt, eine durchaus demokratische Verfassung hatte. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, obwohl nie for-

V. P. Lacombe. A. Wagner.

Zu ähnlichen Ergebnissen wie de Greef, der sich Sociolog nennt, kommt ein französischer Historiker, *P. Lacombe*, der Comte, Spencer, Mill studiert hat, um die wissenschaftlichen Aufgaben der Geschichte zu ergründen, die Aufgaben, durch die sie sich von der bloſsen Anhäufung der Thatsachen, der „érudition“, unterscheidet[1]).

muliert, waren die Grundprinzipien der Gens“ (Morgan, a. a. O. S. 85; S. 73 der Übersetzung). — Und die demokratischen Gewohnheiten setzten sich von der Versammlung der Gentilgenossen fort in die Versammlung der Geschlechtshäupter, die die Regierung der höheren Einheit, des Stammes, bildete, nicht minder aber auch in die Versammlung der Geschlechtshäupter mehrerer Stämme, die das Organ der höchsten Einheit, des Bundes, darstellte. In der Ratsversammlung des Irokesenbundes z. B. war keine Mehrheit möglich; was nicht den allgemeinen Beifall fand, wurde fallen gelassen (Morgan, S. 140; Übersetzung S. 119). Ebenso muſsten die Beschlüsse der deutschen Markgenossenschaft einstimmig sein; was nicht aller Markgenossen Beifall fand, unterblieb (vergl. *K. Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, I, Leipzig, 1886, S. 130). So ist also die propriété communautaire der alten Zeit fast immer das gerade Gegenteil von „despotique“. — Ganz falsche Ansichten über die römische Plebs scheinen zu Grunde zu liegen, wenn es II, 369 heiſst: „quand la plèbe eut conquis le droit au service militaire“, als ob dieses Recht jemals bestritten und nicht vielmehr der Widerstand der Plebs *gegen* die Aushebung ihr erstes Kampfmittel gewesen wäre. In der a. a. O. gegebenen Betrachtung der römischen Geschichte scheinen sogar Numa und Servius historische Personen zu sein. Die im „Transformisme social“ gegebene évolution des croyances et des doctrines ist der Kritik und der Berichtigung sehr bedürftig, besonders was de Greef über Plato (S. 48—50) und über die Stoiker (S. 62) sagt. Daſs Empedokles „die Notwendigkeit eines alles ordnenden Logos verkündet habe“ (S. 38), ist so schief wie möglich, da Heraklit es längst gethan hatte, ehe Empedokles geboren war, und bei letzterem der Logos eine sehr wenig hervortretende Idee ist.

Nicht minder frei als mit den geschichtlichen Thatsachen geht de Greef mit denen der Physiologie um, wenn er (I, 110) meint, bei Gehirnerweichung gehe das Bewuſstsein der „einfachsten Thatsachen“ zuerst verloren, während es doch eine elementare physiologische Wahrheit ist, daſs bei allen geistigen Erkrankungen die kompliziertesten, zuletzt erworbenen Vorstellungen zuerst schwinden.

[1]) Sein Buch heiſst daher: *De l'histoire considérée comme science*, Paris, 1894. Vergl. die Vorrede. Daſs Lacombe wesentlich von Comte ausgeht, zeigt sich in Anklängen an Comtes Hierarchie der Wissenschaften

Lacombe betrachtet es mit Recht als Aufgabe jeder Wissenschaft, Ähnlichkeiten festzustellen (a. a. O. S. 2), wenn auch zunächst nur empirische, auf Induktion beruhende Verallgemeinerungen, bei denen die Ursachen der Übereinstimmung noch verborgen sein können (S. 3).

Das Objekt der Geschichte sind Menschen mit Handlungen. Was die Menschen betrifft, so müsse man dreierlei unterscheiden: 1. den allgemeinen Menschen, d. h. die rein anthropologischen oder psychologischen, darum jedem zukommenden, also ganz allgemeinen Merkmale des Menschen, die Sache der allgemeinen Biologie (Anthropologie und Psychologie) seien; 2. den singulären Menschen, der Gegenstand der wissenschaftlichen Vorarbeit, der Erudition, sei; 3. den temporären oder historischen Menschen, der nicht nur allgemein menschliche, ewige, auch nicht rein singuläre, nur einmal vorhandene Züge trage, sondern solche, die den Menschen eines bestimmten Gebietes und einer bestimmten Epoche gemeinsam, die für ihren Zeitabschnitt typisch seien. Dieser Mensch bilde das eigentliche Objekt der Geschichte als Wissenschaft (S. 5—7).

Ebenso verhalte es sich mit den menschlichen Handlungen. Das Allgemeine an ihnen sei ihre natürliche Seite, nach der sie alle unter die Gesetze der Natur fallen, also naturwissenschaftlich zu betrachten sind. Das Singuläre, Name der beteiligten Personen, Tag und Stunde seien Sache des Wissens, aber nicht der Wissenschaft. Erst soweit eine Handlung eine *temporäre*, historische sei, d. h. auf einer Sitte einer bestimmten Gegend, eines bestimmten Zeitalters beruhe, und soweit als diese Sitte in ihr zum Ausdrucke komme, sei sie Gegenstand der Geschichte als Wissenschaft oder der Sociologie (S. 7—9, 249). Das Ewige ist für Lacombe die Naturerscheinung; das Vorübergehende ist das Singuläre, das Ereignis; das Bleibende ist die Institution, Ergebnis „eines Ereignisses, das Erfolg gehabt hat“ (S. 10). Die Geschichte ist also wesentlich Wissenschaft der Institutionen, der Ereignisse insoweit, als sie zu Institutionen führen oder als Bethätigungen des temporären Menschen die Macht der herrschenden Institutionen enthüllen (S. 11).

(S. 31) und in der Wiederholung des Comteschen Gedankens, dafs der Mensch für die Gesellschaft unbrauchbar wäre, wenn er alles Egoismus und aller animalischen Instinkte entkleidet würde (S. 269, 271).

Die Geschichte jedoch kann nicht die Ursachen der Ereignisse geben, sie mufs sie vielmehr von der Psychologie erfahren, „die von ihr wiederum Thatsachen erfährt und das Erfahrene deduktiv verwertet“ (S. 152 ff.). Aber menschliche Handlungen beruhen auf Bedürfnissen. Lacombe setzt voraus, dafs der Wille überhaupt oder wenigstens ursprünglich nur durch Bedürfnisse bewegt werde (S. 35). Bedürfnisse aber sind nicht alle gleich, sondern mehr oder weniger dringend. Daraus ergiebt sich die Theorie der Dringlichkeit (théorie d'urgence), nach der diejenigen Einrichtungen die ersten und zugleich die wichtigsten sind, die den dringendsten Bedürfnissen dienen. — Das erste und dringendste Bedürfnis ist das ökonomische; die ökonomischen Einrichtungen sind darum die frühesten und beharrlichsten. Es gehört dazu die Technik des Erwerbs der Nahrung, die Verteilung der Güter, die Konsumtion und der Verkehr. Den ökonomischen Einrichtungen unterzuordnen sind auch die kriegerischen, da der Krieg immer gewaltsame Aneignung fremder Güter zum Zwecke hat. Das ökonomische Bedürfnis und der Geschlechtstrieb zusammen erzeugen die Familie, die später auch durch Sympathie und Ehrtrieb befestigt wird (S. 69—71). Dieser, der Ehrtrieb, auf Eigenliebe beruhend, ist nächst den beiden genannten Bedürfnissen das stärkste. Aus dem ökonomischen und ihm (S. 79—81), weniger aus Sympathie und Antipathie (S. 84) entstehen die moralischen Ideen und Einrichtungen, die desto fester und homogener sind, je primitiver die Gruppe ist, in der sie gelten, während die höheren Gesellschaften für verschiedene Klassen und Zustände verschiedene Moral haben, z. B. für den Soldaten eine andere als für den Bürger (S. 88) und für den Krieg eine andere als für den Frieden (S. 89). — In die moralischen Institutionen zieht Lacombe auch die rechtlichen hinein, von denen ein Teil, das Kontraktrecht und das Strafrecht, auf der Idee der Gleichheit, alles Übrige aber auf der Tendenz der Erhaltung des Gemeinwesens beruht (S. 92, 94). Die Gleichheit ist das Ideal, dem Moral und Recht nachstreben (S. 95/96). Was die Beachtung der moralischen Gebote bewirkt, ist wesentlich die öffentliche Meinung (S. 99 ff.), weniger Gesetz und Sympathie. Ökonomie, Eigenliebe und Sympathie erzeugen die Klassen innerhalb einer Gesellschaft, „institutions de classes“ (S. 104). Das Bedürfnis nach Vergnügung schafft die „institutions mondaines“ (S. 108), Vereinigungen, die diesem Bedürfnis

dienen, nicht ohne Einwirkung des Geschlechtslebens. Aus dem ökonomischen Interesse und aus dem Ehrtrieb auf seiten der Regierenden, aus ökonomischem Vorteil auf seiten der Regierten entstehen die politischen Einrichtungen (S. 110). Auf einem weiteren elementaren Bedürfnis, dem nach Gemütsbewegung, beruht die Hervorbringung von Werken der Kunst und der Litteratur (S. 112). Aus ökonomischer Notwendigkeit entspringt das Wissen von der Umwelt (milieu), das zuerst einen rein praktischen Zweck hat (S. 114). Neugier erweitert es und schafft vereint mit dem Streben nach geistiger Überlegenheit über andere die Wissenschaft (S. 116), die immer mehr sich systematisiert. Erst am Ende, obgleich es in Lacombes Schätzung an Wichtigkeit nur der Ökonomie nachsteht, erscheint das religiöse Leben, das im wesentlichen auf einer imaginären Ökonomie beruht (S. 126), d. h. der Annahme und Verehrung mächtiger, übersinnlicher Wesen, die der Wohlfahrt der Menschen schaden und nützen können. Sie entspringen aus einem zwiefachen Animismus, dem menschlichen (dem ursprünglichen) und dem natürlichen, von denen der erstere dem Leichnam, der zweite allen Naturerscheinungen ein geheimes Leben zuschreibt (S. 122). Mit dem Fortschritt der wirklichen Ökonomie, d. h. des Reichtums, und der Wissenschaft als einer Quelle des Reichtums wird die imaginäre Ökonomie eingeschränkt (S. 126/127). Was noch übrig bleibt, versittlicht sich (S. 125) oder dient zur Ergänzung der Wissenschaft (S. 128).

So hat Lacombe etwas Ähnliches hergestellt, wie das, was de Greef die hierarchische Klassifikation der socialen Kräfte nennt. Und zwar dient ihm als Einteilungsprinzip der Grad der Dringlichkeit (urgence) der Bedürfnisse, denen jene Kräfte dienen. Bei de Greef ist die gröſste Dringlichkeit zugleich die gröſste Allgemeinheit (II, 27: L'entretien économique est la nécessité *la plus urgente et la plus générale* de la vie des sociétés). Dieser specifisch Comtesche Gedanke kehrt bei Lacombe nicht wieder. Aber auch bei ihm liegt das ökonomische Interesse fast allem anderen zu Grunde, ohne jedoch alleinherrschend zu sein. Vielmehr möchte er die Geschichte einen unaufhörlichen Kampf zwischen dem ökonomischen Interesse und dem ihm ebenbürtigen Bedürfnis nach Schätzung nennen. Auch ist die Ökonomie nicht der einzige Rangmesser einer Gesellschaft (S. 283), sondern Reichtum, Sittlichkeit und Intelligenz zusammen (S. 136).

Eine weitere wichtige Frage ist nun die nach dem Fortschritte der Gesellschaft. Zunächst, *wo* ist Fortschritt, welche Gebiete sind hier mafsgebend? — Ist die Weltanschauung, wie Turgot, Comte und J. St. Mill annehmen, das Element, das vorwärts geht und alles andere nach sich zieht? — Die Antwort ist, wie Lacombe sagt, sein ganzes Buch (S. 134), sie wird aber keineswegs bestimmt gegeben. Bald ist es nach dem Gesetz der Dringlichkeit (loi d'urgence) der Reichtum, der Sittlichkeit und Intelligenz fördert (S. 158 ff.), bald wieder giebt es „psychische" Ursachen des Fortschrittes, die uns freilich nichts über das Wo?, sondern nur über das Wie? sagen. Jeder Fortschritt nämlich ist eine Erfindung im weitesten Sinne[1]), eine Neuerung, ausgehend von einem Individuum (S. 241, 340), die dann durch Nachahmung von allen Mitgliedern derselben Gesellschaft, oft von anderen Völkern angenommen wird. Je nachdem die Völker solcher Einwirkung offen oder verschlossen sind, giebt es Fortschritt oder Stagnation (S. 242), nicht infolge einer vermeintlichen Verschiedenheit des Volksgeistes oder Rassengeistes (génie de race), da die Rasse keine greifbare Realität ist (S. 240, 307 ff.), oder nur auf körperlichen, von socialen Einflüssen leicht zu überwindenden Unterschieden beruht (S. 324). Dabei geht es in den niederen Gebieten streng determiniert, gesetzmäfsig zu, ohne wesentliche Einwirkung des Zufalls (S. 262), zumal, selbst wenn die Neuerung, das Ereignis, zufällig sein sollte, ihre Annahme doch nicht vom Einzelnen, sondern von der allgemeinen Stimmung abhängt (S. 263). In den höheren Gebieten aber, besonders in der Wissenschaft, greift das Genie ein, eine zufällige Erscheinung, die sich allen Bestimmungen systematischer Wissenschaft entzieht (S. 246, 266, 351).

Nach dem Wie? bleibt noch das Ziel des Fortschritts übrig. Offenbar und unwiderleglich ist das Streben der Menschen nach Glück durch zwei Mittel (milieux) hindurch: die Natur und die anderen Menschen (S. 269/270). Einen zweifellosen Fortschritt giebt es dabei nur für eine Seite des menschlichen Wesens, die Intelligenz (S. 281). Das Glück aber besteht in einem gewissen Gleichgewichte sowohl der Fähigkeiten als der Gefühle, das bisher noch nicht genug beachtet worden ist (S. 272). Der Fortschritt

[1]) Hier liegt zu Grunde *G. Tarde, Les lois de l'imitation*, Paris, 1 éd. 1890, 2 éd., 1895, von dem im zweiten Abschnitte zu handeln sein wird.

ist also nach diesen zwei Seiten hin sehr verschieden: nach der des Wissens ist er accumulation, nach der des Glückes conciliation (S. 289/290, 298). Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, ins Seelische übersetzt, bewirkt, daſs dem Gewinne auf einer Seite ein Verlust auf einer andern entspricht (S. 273). Die Pflichterfüllung ist an sich keine Befriedigung (S. 278). Am sichersten für das Glück ist noch die Ausbildung der „émotions intellectuelles“, da hier die Arbeit selbst ein Genuſs ist (S. 281).

Da die conciliation, das eine Ziel des Fortschritts, von vielen speciellen Bedingungen abhängt, so läſst sich eine einfache Bestimmung darüber nicht finden (S. 291); andererseits soll sie einfache Folge der accumulation sein (S. 298). Überhaupt ist der Fortschritt nur eine Erfahrungsthatsache für einen Teil der Geschichte; da es auch, besonders infolge von Unterbindungen der Tradition und des Verkehrs, Rückschritte giebt, ist er kein allgemeines und beständig wirksames Gesetz (S. 291/292). Eine vorteilhafte Modifikation des Nervensystems, die durch Vererbung nur fester werde, wie sie Spencer annimmt, z. B. Neigung zur Arbeit statt anfänglicher Abneigung, solchen „organischen Fortschritt“ hält Lacombe nicht für erweisbar (S. 298 ff.). Die gröſsere Geschicklichkeit der Kulturmenschheit ist Folge der Arbeitsteilung (S. 303). Negerkinder lernen nicht schlechter als europäische (S. 304). Auch der Rückschritt hoch kultivierter Gesellschaften, wie der römischen im 2. Jahrhundert n. Chr., spricht gegen Spencers Annahme. Spencers einseitig biologische Betrachtung hat ihn hier irre geführt (S. 305). Die Voraussicht der Geschichte ist infolge des Einflusses der Individuen nur in den allgemeinsten Zügen für uns möglich, am meisten natürlich (S. 369/370) für die Reihe, die als verhältnismäſsig am bestimmtesten verlaufend dargestellt war, die ökonomische. In ihr werden Association und Solidarität (S. 405 ff.) die wesentlichsten Mächte der Zukunft, die Organisation aber wird nicht das Werk der Massen, sondern einiger weniger sein[1]).

[1]) Lacombe ist frei von Irrtümern über geschichtliche Einzelheiten, doch scheint er die neueren urgeschichtlichen Forschungen, wie die L. H. Morgans, nicht zu kennen. Sonst würde er nicht sagen (S. 190): „Die bis zu Clans (= gentes) erweiterten Hirtenfamilien leben oft im Zustande der Zerstreuung“, da es eben sehr zweifelhaft ist, ob die monogamische oder polygamische Familie, die Lacombe allein meinen kann, das Element

Ganz unabhängig von Comte und seinen Nachfolgern hat *A. Wagner*[1]) für einen Teil des Lebens der Gesellschaft, die Wirtschaft, eine Klassifikation der treibenden Motive gegeben. Das erste, das verhältnismäfsig, aber nicht absolut konstante und allgemeine Motiv ist das Streben nach wirtschaftlichem Vorteil für sich oder die Nahestehenden (die dem Handelnden so angehören, dafs die Sorge für sie nur „verkappter Egoismus" ist); das zweite das Streben nach Belohnung (und die damit gegebene Furcht vor Strafe); das dritte das Ehrgefühl (und die Furcht vor der Schande); das vierte der Drang nach Beschäftigung (und Widerwille gegen Passivität); das fünfte endlich, das einzige nicht egoistische, ist das Streben nach Befriedigung des Gewissens. Alle fünf Motive wirken nach Wagner immer in mannigfaltiger Mischung; die liberale Schule der politischen Ökonomie sehe nur das erste der fünf Motive, der Socialismus sehe dieses in der Vergangenheit allein, glaube trotzdem, es werde in der nächsten Zukunft verschwinden[2]). Eine geschichtliche Ansicht der Entwickelung und des gegenseitigen Verhältnisses der Motive hat Wagner nicht gegeben.

VI. Der Wert der klassifizierenden Sociologie.

Wir haben im Vorstehenden gesehen, dafs das klassifizierende Verfahren für sociale Erscheinungen nicht ausschliefslich Comtisch ist. Nicht blofs die Fortsetzer Comtes wenden es an, sondern auch P. Lacombe, der nicht von Comte allein ausgegangen ist, und A. Wagner, der, von Comte ganz unabhängig, für das ökonomische Gebiet durch die Thatsachen darauf geführt wurde. In der That ist ja, wie für das Leben der Natur und die Naturkunde, auch für das Leben der Gesellschaft und die Sociologie die Klassifikation die erste Pflicht, also keineswegs überflüssig.

zur Zusammensetzung der höheren Einheit, der Gens, gebildet hat und nicht vielmehr in der Gens, unter ihrem Schutze, erst entstanden ist. Auch thut Lacombe Comte unrecht, wenn er ihm (S. 291) vorwirft, den wohlthätigen Einflufs der mittelalterlichen Trennung der Gewalten nicht bewiesen zu haben. Vielmehr hat Comte, wie oben (S. 39) erwähnt, dafür eine ganze Reihe von Beweisen gegeben.

[1]) *Grundlegung der politischen Ökonomie*, I (3. Aufl.), Leipzig, 1892, S. 83 ff.

[2]) Vergl. *C. Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne.* Paris, 1896, S. 74 ff.

Es fragt sich nur, ob es gelungen ist, sie aus der beschreibenden zur rekonstruktiven zu erheben.

Wir sahen schon, dafs Comtes Klassifikation der Wissenschaften nicht zugleich logisch und historisch war, dafs Spencer sie mit Recht als einseitig logisch erwiesen hat. Und so sind auch die mit gleichen Mitteln, am vollständigsten von de Greef, versuchten genetischen Klassifikationen der socialen Thatsachen mifslungen.

Eine Succession der socialen Lebenserscheinungen, wie sie de Greef annimmt, läfst sich nicht nachweisen. Was soll es heifsen, dafs erst, als die zwei ersten Kombinationen (Wirtschaft und Familie) schon existierten, die Kunst, oder vielmehr der organisme artistique, sich bildete (II, 148)? Unter organisme artistique kann er nicht einen besonderen Künstlerstand verstehen; denn dann gäbe es vor den Zeiten der fahrenden Sänger keine Kunst. Sie mufs aber sehr frühe sein, denn sie geht nach ihm der Wissenschaft voraus, zu der er auch die Religion rechnet. Und es giebt nach *E. B. Tylor*[1]) kein noch so primitives Volk, bei dem man nicht ein bestimmtes Minimum von Religion, nämlich den „Glauben an geistige Wesen“, gefunden hätte. Ferner ist die Kunst auch nach de Greef eine Äufserung des auch bei den Tieren vorhandenen Spieltriebes. Die Kunst ist also so primitiv wie die erste menschliche Horde, also samt der Religion mit ihr gleichzeitig und aller Wahrscheinlichkeit nach früher als die ersten Familienformen, da die primitivste Horde solche nicht kennt. Und die politische Gewalt, die nach de Greef zur allerspätesten Lebenssphäre gehören soll, ist der Ökonomie, seiner frühesten, gleichzeitig. Denn der gemeinsame Wille der Horde ist schon der primitive Staat. Alle die näheren Ausführungen über die Entwickelung, die de Greef im dritten Bande der „Introduction“ in seiner socialen Dynamik zu geben verspricht, werden seine Annahme nicht stützen können.

Ebenso falsch wie die zeitliche Folge der verschiedenen Gebiete ist diejenige der verschiedenen Teile jedes einzelnen Gebietes, die de Greef giebt, die wir oben (S. 75) als gewaltsam bezeichnen mufsten. Seine geschichtliche Folge der verschiedenen

[1]) *Primitive Culture*, deutsch von *J. W. Spengel* und *Fr. Poske*, unter dem Titel *Die Anfänge der Kultur*, Leipzig, 1873, I, S. 418.

Rechtszweige z. B. ist einfach Phantasie. De Greef denkt nach einander entstanden: Recht der Ökonomie (des Handels, der Industrie, des Ackerbaues), Civilrecht, Recht der Kunst, des Gedankens, der Strafe und der Sittenzucht (droit pénal et moral), Verwaltungsrecht, Völkerrecht und Staatsrecht (droit public externe et interne). Was das sehr alte, vor dem Strafrecht aufgekommene Recht der Kunst und des Gedankens bedeutet, bleibe sein Geheimnis. Den Schutz des geistigen Eigentums kann er nicht meinen; denn er ist wohl kaum 200 Jahre alt. Aber das Handelsrecht als urältestes und das Strafrecht als jünger als das gesamte Civilrecht, selbst jünger als das Recht der Kunst und des Gedankens darzustellen, ist einfach verkehrte Welt. Das Strafrecht, einem sehr ursprünglichen Triebe, der Rachsucht, entsprungen, ist das älteste aller Rechte. Wir werden später sehen, dafs, wie Durkheim richtig nachgewiesen hat, primitive Völker fast nur Strafrecht haben, und das Civilrecht, das wirtschaftliche eingeschlossen, später als jenes ist, und zwar, weil — was Durkheim übersieht — in der Urzeit die Wirtschaft, gemeinschaftlich betrieben, kein Gebiet sich in Gegensatz stellender, streitender Willenseinheiten, also kein Rechtsgebiet ist. Und wie in der Rechtsgeschichte wäre es auch für die anderen Gebiete sehr leicht, die Annahmen de Greefs zu widerlegen.

Und wie die zeitliche Folge, so ist auch die Wechselwirkung der socialen Faktoren, wie sie de Greef darstellt, eine Illusion. Die unterste Lage seiner Schichtung ist die Ökonomie, die höchste die Politik. Da der Einflufs von unten nach oben sehr stark, von oben nach unten schwach, und zwar je weiter, desto schwächer, auf die unterste Schicht also am schwächsten ist, so müfste die Einwirkung der politischen Faktoren auf die Ökonomie minimal sein, geringer als die eine abnehmende Reihe bildenden Einflüsse auf Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst, Familienleben. Es ist aber, wie noch unten bei der ökonomischen Geschichtsauffassung näher zu erweisen sein wird, in der Geschichte zwischen Ökonomie und Politik eine sehr enge Wechselwirkung zu beobachten, so dafs nicht nur ökonomische Bestrebungen in politische auslaufen, sondern umgekehrt auch politische Mächte in die Ökonomie eingreifen, mindestens ebenso stark wie in das Recht und jedenfalls stärker als in Moral, Wissenschaft, Kunst, Familienleben. Man denke nur an die Gängelung der ganzen Volkswirtschaft

durch den Absolutismus, an die Unternehmungen des Staates selbst!

Der Grundgedanke Comtes ist für die Entwickelung der Wissenschaften unanwendbar. Das hat Spencer unwiderleglich erwiesen. Für die Entwickelung der Dinge ist er nicht so falsch. Hier ist das Allgemeinere, Abstraktere nicht blofs logisch, sondern auch zeitlich das Frühere; das Speciellere, Determiniertere hingegen, das an Merkmalen Reichere, kommt später. Das ist das Gesetz der Entwickelung. Wenn Spencer diese bestimmt als die Veränderung von unzusammenhängender Gleichartigkeit zu zusammenhängender Verschiedenartigkeit, so bestätigt er das eben Gesagte. Denn das Gleichartige hat wenig, das Verschiedenartige mehr Merkmale. Auch bei Aristoteles ist das Allgemeine, die allgemeine Form wie der allgemeine Stoff das πρότερον τῇ φύσει, das determinierte Einzelding das ὕστερον τῇ φύσει.

Woher kommt dennoch de Greefs Mifserfolg? — Sein Grundgedanke, dafs das Allgemeine früher ist, als das Besondere, ist richtig, aber was er als Allgemeines bestimmt, darin hat er sich geirrt. Dafs der Nahrungstrieb allgemeiner als der Fortpflanzungstrieb, die Ökonomie also allgemeiner und früher als die Liebe sei, mag noch hingehen, obgleich wohl beide, der Nahrungs- wie der Fortpflanzungstrieb, nur verschiedene Äufserungen des Bedürfnisses des Organismus nach Wachstum sind. Aber Kunst, Religion, Moral, Recht und Politik, alle diese „socialen Kräfte“ bilden keine Reihe von abnehmender Allgemeinheit. Die Kunstübung des primitiven Menschen ist nicht allgemeiner als sein religiöses Denken und Handeln; sie sind gewifs beide von gleicher Häufigkeit und bei allen Mitgliedern des Stammes vertreten; höchstens könnte die Kunst infolge mangelhafter Anlage einigen fehlen, also weniger allgemein sein. Und auch die innere und äufsere Politik, der Gehorsam gegen den Führer und der Hafs gegen den feindlichen Stamm sind nicht specieller als die übrigen socialen Funktionen; sie gehen jeden an und bilden einen beständigen Teil der Lebensinteressen. Wenn Frauen und Kinder zur Politik nur in indirekter Beziehung stehen, so wird sie darum nicht specieller als die Ökonomie, die, soweit sie Arbeit ist, den Männern vieler Völker fremd zu bleiben pflegt.

Ebenso falsch wie die unter den Hauptgebieten ist die Ordnung, die de Greef unter den Teilen jedes Hauptgebietes nach

abnehmender Allgemeinheit feststellen will. Der Handel ist bei Naturvölkern nicht allgemeiner als der Ackerbau, also auch nicht das Handelsrecht allgemeiner als das Recht des Ackerbaues, das Recht der Beziehungen der Volksgenossen zu einander (droit civil) nicht allgemeiner als das Recht ihrer Beziehungen zum Ganzen. Aus einer falschen Klassifikation konnte aber in beiden Fällen, im Ganzen wie in den Einzelgebieten, nur eine falsche Rekonstruktion sich ergeben.

Nur in der dritten Evolution, die de Greef annimmt (siehe S. 76), der Vervollkommnung der Organisation, deckt sich seine Annahme mit der Wirklichkeit. Aber gerade diese Evolution ist sehr dürftig behandelt — sie soll wohl in dem in Aussicht gestellten dritten Teile der „Introduction“ nachfolgen.

Lacombe hat weniger geirrt, weil er weniger versucht hat. Eine Ordnung nach der Allgemeinheit fehlt bei ihm; er hat nur die nach der Dringlichkeit. Aber er betrachtet alles wesentlich im Ruhezustande; seine Lehre vom Fortschritt ist nur aphoristisch. Wagner hat eine historische Ansicht nicht gegeben, weil sie nicht im Plane seines Werkes lag.

So ist also von allen den hier gekennzeichneten Versuchen nur das haltbar, was sich als beschreibende Klassifikation, und zwar des Nebeneinander, darstellt. Denn die Klassifikation des Nacheinander ist vernachlässigt, da weder de Greef noch Lacombe die Evolution der Organisation eingehender behandeln. Die Rekonstruktion aber vom Allgemeinen zum Besonderen erwies sich uns als falsch. Sie ist von de Greef nicht aus der Geschichte nachgewiesen worden und konnte nicht nachgewiesen werden, weil das, was er als allgemein annimmt, nicht allgemein, und, was er als speciell annimmt, nicht speciell ist.

So kann man nicht leugnen, dafs die klassifizierende Sociologie an Ergebnissen arm ist. Die Klassifikation des Nebeneinander, die allein übrig bleibt, ist nur dann von Wert, wenn sie sich mit einer Einsicht in die vitale Wichtigkeit der verschiedenen Gebiete verbindet. Darüber jedoch geben uns de Greef und Lacombe nur Behauptungen, nicht Beweise (siehe S. 73, 77, 80), die wir zum Teil soeben (S. 86) als falsch erkannten. Aber selbst wenn die beschreibende Klassifikation nach der Wichtigkeit der socialen Sphären richtig wäre, so könnte sie uns nicht genügen. Die Rekonstruktion wird in der Geschichte mit gröfserem

Rechte verlangt, als in der Naturgeschichte. Die Formen der organischen Welt, die gegenwärtigen sowohl wie die ausgestorbenen der Geologie, stehen uns fest und unveränderlich gegenüber. In der Geschichte aber gehen die Zustände in einander über; wir können ihr Werden verfolgen. Darum sind wir mit einer blofs beschreibenden Klassifikation nicht zufrieden. Und da das, was darüber hinausgeht, bei de Greef auf falscher Voraussetzung beruht, so ist auch nicht zu erwarten, dafs seine weitere Darstellung der Wirklichkeit mehr entsprechen werde.

Aufser seiner falschen Hierarchie hegt de Greef noch den falschen Glauben an den allmächtigen, künftig allein wirksamen „Kontraktualismus", der nicht aus Comtes Schule stammt, sondern, da Comtes Zukunftsplan ganz auf der Autorität der neuen geistlichen Gewalt aufgebaut ist, zu diesem im schärfsten Gegensatze steht. Dieser „Kontraktualismus" wird später bei Spencer, von dem ihn de Greef wohl entlehnt hat, und bei A. Fouillée, der nicht minder ihm ergeben ist, zu prüfen sein.

Viertes Kapitel.

Die biologische Sociologie.

I. Spencer.

§ 1. Spencers Methode.

Die bisher behandelten Denker haben nur eine Seite der Comteschen Philosophie weiter gebildet: seine Ansicht von der Hierarchie der Wissenschaften, der eine Hierarchie der Dinge entspricht. Aber, wie wir oben gesehen haben, steht bei Comte selbst die Sociologie zu keiner Wissenschaft in engerer Beziehung als zur Biologie, die ihr gewisse Begriffe und Methoden liefert. Die Gesellschaft selbst ist ihm ja ein Organismus, die Sociologie die Fortsetzung der Biologie.

Die Biologie nun machte, während Comte noch an seinem cours de philosophie positive schrieb, bedeutsame Fortschritte, von denen er jedoch keine Kenntnis nahm. Die letzte biologische Einheit war für ihn nach Bichat das Gewebe, das zwar selbst zusammengesetzt ist, für die Biologie aber ebenso wie das

Molekül für die Physik als einfach gelten mufs. Und noch im Jahre 1836 spottet er lebhaft über die Deutschen, die darüber hinaus noch elementarere Einheiten, „organische Monaden“, die animalcules, annehmen wollten. Solche einfache animalcules, als deren deutlichste Beispiele man die Blutkörperchen betrachtete, wären noch viel schwerer verständlich als die zusammengesetzten (vol. III, leçon 41 Schlufs). Sie sind ihm metaphysische Träumereien. Aber der Traum Okens wurde bald taghelle, nüchterne Wahrheit. Zwei Jahre nach Comtes ungläubigen Äufserungen entdeckte *J. Schleiden* die Pflanzenzelle, die übrigens fast 200 Jahre früher schon von dem Engländer Hooke gesehen, aber wieder vergessen worden war. Im folgenden Jahre erklärte *Th. Schwann*[1]) die Zelle auch als das Element des tierischen Körpers, und 1843 bewies *A. Kölliker*[2]), dafs aus dem Ei, der längst bekannten Urzelle, alle lebendigen Teile des Tieres hervorwüchsen, dafs sich keine Zellen, wie noch Schwann angenommen hatte, neben dem Ei frei bildeten. Diese ursprüngliche Homogenität der Elemente des Körpers wäre wohl — angesichts der Verschiedenheit der Gewebe — stärksten Zweifeln begegnet, wenn nicht ein wichtiger Gedanke schon vorher für jene Verschiedenheit eine Erklärung geboten hätte, nämlich der aus der politischen Ökonomie entlehnte Gedanke der Arbeitsteilung. Durch sie, als „physiologische Arbeitsteilung“ gefafst, hatte schon seit 1827 *Milne Edwards*[3]) die Verschiedenheit der Gewebe und der Tiere zu erklären gesucht, eine Anschauung, die Comte nicht beachtete.

Diese beiden biologischen Neuerungen, die bald andere wichtige Entdeckungen im Gefolge hatten, machten grofsen Eindruck auf einen englischen Denker, der, ohne von Comte angeregt zu sein, wie er behauptet, wahrscheinlich aber doch durch irgend eine Vermittelung mit den Ergebnissen des Positivismus bekannt geworden, das Wesen der Gesellschaft zu ergründen suchte, auf *H. Spencer*. Er ward durch den Aufschwung der Biologie zu einer ganz und gar biologischen und, wie wir

[1]) Vergl. *E. Perrier, La philosophie zoologique avant Darwin.* 3 éd. Paris, 1896, S. 237 ff.

[2]) *Entwickelungsgeschichte der Cephalopoden*, Zürich, 1843, S. 158.

[3]) Vergl. *E. Perrier*, a. a. O. S. 192.

noch sehen werden, naturalistischen Auffassung der Gesellschaft geführt, die er zuerst im Jahre 1851 in einer Schrift ethischen Inhalts, *Social Statics*, darstellte. Die „Social Statics", die Lehre vom socialen Gleichgewicht, ist ihm die Lehre von der Gerechtigkeit. Im Verfolge dieser Lehre stöfst er auf die Gesellschaft, und giebt er, wie ganz konsequent, eine biologische Konstruktion ihres Bestehens und ihrer Thätigkeiten. Diese früheste Darstellung, aus dem Jahre 1851, enthält alle wesentlichen Züge seiner Lehre; in seinen weiteren Schriften kamen nur breitere Ausführungen hinzu, so in der Abhandlung: *The social organism* (1866)[1], in der Schrift *The study of Sociology* (1873)[2] und in den *Principles of Sociology* (3. éd. 1885), zu denen die „*Ceremonial Institutions*", „*Political Institutions*", „*Ecclesiastical Institutions*" gehören und die *Principles of Ethics* (1892) die Fortsetzung bilden.

Der erste Anfang seiner Betrachtungen ist von demjenigen Comtes ganz und gar verschieden. Während Comte, wie wir oben gesehen haben, es für völlig unangemessen hält, in der Sociologie vom Einzelnen auszugehen und die Gesellschaft deduzieren zu wollen, so dafs er eine Deduktion nur für den allerersten Beginn der Gesellschaft, die Familie, notgedrungen, aus Mangel an Urkunden, wagt, während er vielmehr, wie in der Biologie, den Gang vom Ganzen zum Einzelnen fordert, ist Spencer der Meinung, dafs die Sociologie apriorisch, also deduktiv sein könne (Study of Sociology, deutsche Übersetzung, Bd. I, S. 73),

[1]) Wieder abgedruckt in *Essays*, I, S. 388 ff.

[2]) Deutsch von H. Marquardsen, 2 Bände, Leipzig, 1875 (Internat. Wissensch. Bibliothek) unter dem Titel „*Einleitung in das Studium der Sociologie*". Spencers Schriften werden weiterhin nach folgenden Abkürzungen angeführt werden:

F. P. = First Principles.
P. B. = Principles of Biology.
P. Ps. = Principles of Psychology.
P. S. = Principles of Sociology (third ed. London 1886).
P. E. = Principles of Ethics.

Übrigens bilden die fünf genannten Spencers „System der synthetischen Philosophie" und sind von *B. Vetter* ins Deutsche übertragen worden (Stuttgart, 1875 ff.), mit Ausnahme der P. E., von denen nur der erste Teil, die Data of Ethics, unter dem Titel „Die Thatsachen der Ethik" übersetzt ist. Die Social Statics sind citiert nach der Ausgabe London, 1868.

und zwar, weil aus der (ihm bekannten) Natur der Einheiten die Natur des Aggregates notwendig hervorgehe (Study of Sociol., deutsche Übersetzung, Bd. I, S. 62, 150, Bd. II, 234 u. öfter). Dies gelte für die gesamte organische Welt. Schon die Krystallographie lehre, dafs aus der Natur der Einheiten, der chemischen Zusammensetzung der Moleküle, die Eigenschaften der Aggregate, der Krystalle, folgen (Study of Sociol., deutsche Übersetzung, Bd. I, S. 60). Die Biologie zeige, dafs aus der Natur der Zelle die Eigenschaften des Organismus folgen. So werde es auch für die Gesellschaft sein. Aus der Natur des „socialen Atoms", des einzelnen Menschen, werde die Natur der Gesellschaft hervorgehen. Es sei vom Einzelnen, nicht von der Komplikation „Gesellschaft" auszugehen (Social Statics S. 23—29). In den Principles of Sociology scheint Spencer einen andern Weg einschlagen zu wollen. Denn er sagt zwar (§ 6), dafs jede Gesellschaft Erscheinungen entfaltet, die den Charakteren ihrer Einheiten und den Bedingungen, unter denen diese existieren, zuzuschreiben sind. Aber er sagt nicht ausdrücklich, wenn es auch aus dem Vorausgehenden zu folgen scheint, dafs alle Erscheinungen diesen Faktoren entspringen. Und § 10 gelangt er zu der Erkenntnis, dafs nicht blofs die Individuen auf die Gesellschaft wirken, sondern umgekehrt auch die Gesellschaft auf die Individuen wirkt, dafs also die „sociale Einheit" nicht eine konstante, sondern eine variable Potenz sei. Indessen, die neue Erkenntnis ändert seinen Standpunkt nicht wesentlich. P. S. § 271 wird wieder hervorgehoben, dafs die Sociologie, bis zu einem gewissen Mafse wenigstens, in deduktive Form gebracht werden könne, nachdem er in den vorausgehenden Abschnitten erwiesen hat, dafs beides, die Elemente der Gesellschaft wie die Prinzipien ihrer Organisation, bekannt sei, die Elemente aus der Psychologie des primitiven Menschen, auf die er seine Darstellung in den „Data of Sociology" allerdings beschränkt, die Prinzipien der Organisation aus den gleichen Prinzipien, die in der Biologie herrschen. In den Worten „bis zu einem gewissen Mafse wenigstens" liegt allerdings eine Einschränkung, deren nähere Bestimmung und Erläuterung jedoch fehlt. Es bleibt auch hier bei der Erkennbarkeit aller Erscheinungen des Ganzen aus der Natur seiner Teile. Und diese These enthält einen Irrtum. Spencer verwechselt hier Bestimmtheit der Phänomene mit ein-

facher mechanischer Summierung oder Integrierung der Momente, die allein eine völlige Deduktion des neuen Ergebnisses, eine völlige Voraussage desselben ermöglicht. Wo diese mechanische Berechnung fehlt, ist eine volle Deduktion unmöglich; die Erfahrung vielmehr mufs die Ergebnisse einer Zusammensetzung zweier Elemente feststellen. In seiner Biologie ist Spencer dieses Unterschiedes zwischen kausaler Determination, die natürlich überall bleibt, und mechanischer Summation stets eingedenk gewesen. So hebt er hervor (P. B. § 2—4), dafs die Chemie nicht im Stande ist, aus den Eigenschaften des Wasserstoffes (H) und denen des Sauerstoffes (O) die Eigenschaften der Verbindung H_2O, des Wassers, herzuleiten, diese vielmehr andere seien, als die Eigenschaften der Elemente erwarten liefsen. Die Erfahrung also allein lehre die Natur neuer Verbindungen. Und es ist ihm auch nicht eingefallen, aus der Natur der chemischen Atome das Wesen der Zelle, aus diesem das Wachstum, Leben und Tod der Organismen ableiten zu wollen. In der Abhandlung „Transcendental physiology“ (Essays III, S. 408) warnt er ebenfalls mit guten Beispielen vor den Gefahren der Deduktion in der Biologie. Aber dies hat er in der Sociologie vergessen. Hier geht er von dem Wesen der Einheit, des Menschen, aus und will daraus das Wesen und alle Erscheinungen der Gesellschaften deduktiv gewinnen. Freilich ist es nicht eine mechanische Verbindung, um die es sich handelt, sondern eine nach Analogie der Teile des Organismus gedachte, eine organische. Es werden also nicht die Prinzipien der Mechanik, sondern die der Biologie als leitende Richtschnur für die Deduktion dienen. In der That hat Spencer auch diese Deduktion so konsequent, wenn auch nicht ganz vollständig gegeben, dafs sie für die biologische Sociologie typisch ist und darum eine ausführliche, ins Einzelne gehende Kritik verdient.

§ 2. Die Gesellschaft ein Organismus.

A. Berechtigung der Analogie[1]).

Die Prinzipien seiner Deduktion hat Spencer aus dem Gebiete des organischen Lebens, der Pflanzen- und Tierwelt, ent-

[1]) Darstellung und Kritik Spencers, die hier vorliegt, ist eine Erweiterung meines Aufsatzes in der *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche*

lehnt und sie auf das menschliche Zusammenleben übertragen. Er will also eine Gleichheit der Verhältnisse an zwei ungleichen Objekten, Gleiches im Ungleichen nachweisen, nach der Schulsprache der Logik eine „Analogie“ geben. Wenn es sich *nur* um bloſses Aufweisen der Verhältnisse handelte, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Spencer hätte nur die bessere Ordnung, die klarere Übersicht, die das besser durchforschte biologische Gebiet gewährt, als Leitfaden benützt, um Ordnung und Übersicht auf dem verwandten socialen Gebiete herzustellen; er hätte die Analogie nur als heuristisches Prinzip angewendet. Eine solche Anwendung wird immer nutzbringend sein, immer von dem besser beleuchteten Gebiete Licht auf das bisher dunklere werfen. So würde jemand, wenn ihm nur die Pflanzenwelt in systematischer Ordnung bekannt wäre und er, von diesem System ausgehend, für die Tierwelt eine Ordnung zu schaffen suchte, sicherlich gar viele Fehler machen; er würde, wie es bei der Pflanze geschieht, erwarten, daſs das Tier seine Organe nach auſsen streckt, während es dieselben thatsächlich meist nach innen verbirgt; er würde vielleicht den Krebs höher stellen, als die Salpe, weil jener viele, diese keine Organe nach auſsen projizierte; er würde vielleicht den Krebs, zumal er im Wasser lebt, unter die Mollusken, wie ehemals, oder unter die Fische setzen, die Salpe wegen äuſserer Ähnlichkeit in die Nähe der Quallen. Er würde die Schlangen in die Nähe der Würmer stellen, aber er würde doch eine gewisse Ordnung nach der Mannigfaltigkeit der sichtbaren Organe erreichen, die sich in vielen Fällen mit der wirklichen physiologischen Rangordnung der Tiere deckte. Indessen, in der Sociologie bleibt es nicht beim bloſsen Aufweisen der Verhältnisse. Aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der socialen Erscheinungen müssen einige durch isolierende Abstraktion ausgewählt werden, um an ihnen die systematische Ordnung zu zeigen. Und die Art dieser Auswahl geschieht nach der vorausgesetzten Wiederkehr der Verhältnisse, die auf biologischem Gebiete feststehen. So werden wir bei dem Übergange von der Biologie zur Sociologie nicht bloſs analogische Betrachtungen finden, sondern auch Analogie*schlüsse*, die die Auswahl desjenigen, was als

Philosophie, Bd. 17 (1893), S. 178—199: *Kritik der sociologischen Grundanschauungen H. Spencers.*

wesentlich gelten soll, betreffen. Über die Bedeutung der Analogieschlüsse müssen wir darum uns klar werden.

Im allgemeinen wird ihnen in der Logik nur eine sehr schwache Kraft zugestanden. Doch scheint es mir, dafs man dabei von einem falschen Vergleich ausgeht, indem man den Analogieschlufs dem Induktionsschlusse gegenüberstellt. *J. St. Mill*, der zuerst die Analogieschlüsse ausführlicher behandelt hat, gelangt schliefslich dazu, ihre Wahrscheinlichkeit abzustufen [1]), und zwar nach dem Verhältnis der Zahl der übereinstimmenden Eigenschaften zur Zahl der Verschiedenheiten der beiden (oder auch mehreren) verglichenen Subjekte oder dem Grade der Annäherung der beiden Subjekte an vollkommene Gleichheit, die erst einen gültigen Induktionsschlufs ermögliche.

Spencer selbst äufsert sich widersprechend über die Analogie. P. Ps. § 299 scheint er anderer Ansicht als Mill; denn er rechnet den Analogieschlufs nicht zum induktiven, sondern zum deduktiven Verfahren und betrachtet ihn als den Grenzfall des letzteren. Das Subjekt des Obersatzes und das des Untersatzes können sich wie genus und species verhalten; dann nähert sich der Schlufs, dafs das Prädikat des ersteren dem letzteren zukomme, der Deduktion. Sind aber diese Subjekte ungleich, obgleich demselben genus angehörend, also beide species, dann ist blofs ein Analogieschlufs möglich. Doch P. Ps. § 307 wird die „Folgerung nach Analogie“ hinter die Induktion gestellt und noch mehr als im § 299 ihre Schwäche betont.

B. Erdmann [2]) betrachtet den Analogieschlufs als im Induktionsschlufs enthalten, als „die notwendige Vorstufe der Induktion, und zwar in jeder ihrer beiden Formen, d. h. in der verallgemeinernden (ein allgemeines Subjekt gewinnenden) wie in der ergänzenden (ein vollständiges Prädikat gewinnenden) Induktion (a. a. O. S. 569) in gleicher Weise.

Näher scheint mir *W. Wundt* [3]) dem wahren Verhalten gekommen zu sein. Er rechnet den Analogieschlufs zu den Subsumtionsschlüssen und erklärt, dafs „er ohne scharfe Grenze in den auf Induktion gegründeten Subsumtionsschlufs übergeht“.

[1]) *Logik*, Buch III, Kap. 20.

[2]) *Logik*, I, 1892, S. 615.

[3]) *Logik*, 2. Aufl., Bd. I, S. 314.

Aber Wundt hebt auch hervor, dafs der Analogieschlufs unabhängig ist von der Zahl der Fälle, die doch beim Induktionsschlufs wesentlich ist und den Grad seiner Gewifsheit bestimmt, ja dafs sogar eine einzige Thatsache genügt, um von ihr aus eine Analogie zu ziehen, wenn nur die andere Thatsache, auf welche der Analogieschlufs bezogen wird, ein zureichend ähnliches Verhalten bietet (a. a. O. S. 309/310). In der That scheint es mir gerade das Eigentümliche der Analogieschlüsse, das sie von den Induktionsschlüssen unterscheidet, dafs diese desto sicherer werden, je gröfser die Zahl der beobachteten Fälle wird, dafs bei jenen hingegen das Befürfnis neuer Fälle gar nicht vorhanden oder wenigstens geringer ist, viel dringender aber das Bedürfnis gefühlt wird, die wenigen, vielleicht nur zwei ausmachenden Fälle näher zu vergleichen. Als *Huygens* von der bekannten Ausbreitung des Schalles durch Wellenbewegung der Luft schlofs, auch die Ausbreitung des Lichtes werde eine Wellenbewegung sein, hatte er da oder hatten seine Nachfolger das Bedürfnis, neue Fälle der Ausbreitung einer Kraft zu studieren oder nicht vielmehr die beiden vorliegenden näher zu untersuchen? — Diese Thatsache weist darauf hin, dafs nicht der Induktionsschlufs das Maximum ist, dem der Analogieschlufs sich annähert, sondern der Identitätsschlufs, der sich gleichfalls mit zwei Prämissen, d. h. mit zwei Thatsachen und zwei Urteilen über sie, begnügt. Die Analogie wäre nach dieser Auffassung eine unvollständige Identität, ein Begriff freilich, der allen denen ein peinlicher Widerspruch sein wird, die, wie *B. Erdmann* [1]), die Identität für das „Grundgesetz des Vorstellens, nicht des Denkens" halten. Für sie mufs allerdings, wie B. Erdmann sagt (Logik, I, S. 174), eine partielle Identität eine unvorstellbare Vorstellung sein. Aber Erdmann nennt selbst die Identität den Grenzfall einer Beziehung (a. a. O. S. 171) und sagt damit, dafs die Beziehung ihr Ausgangspunkt sein kann. Ich glaube in der That, dafs sie ihr Ausgangspunkt ist, dafs die Identität kein „Merkmal" jeder Vorstellung oder jedes Gegenstandes ist, wie Erdmann meint, da sie zu dem Inhalt der Vorstellung doch nichts hinzufügt, sondern dafs sie ein Ergebnis des Denkens, des Beziehens zweier verschiedenen Vorstellungen oder ein- und derselben Vorstellung

1) *Logik*, I, S. 173.

in zwei verschiedenen Zeitmomenten ist. Diese Verschiedenheit der Zeitmomente, ohne welche die Identität ganz inhaltsleer wäre, beweist schon, daſs sie aus einer in der Zeit verlaufenden Thätigkeit, eben der Beziehung, der Apperception zweier Vorstellungen nach einander, hervorgegangen ist. Es giebt somit eine vollständige Identität gar nicht, wenigstens nie, soweit sie in einem erkennenden Subjekte vorgestellt wird. Zum mindesten ist immer ein Unterschied der Zeitmomente vorausgesetzt, so daſs nur die Identität des Inhalts im Flusse der Zeit behauptet wird, die „Gleichheit", die Erdmann von seiner Identität natürlich scharf trennen muſs (Logik, S. 170). Wenn es aber eine vollständige isolierte Identität nicht giebt, oder diese immer, wie Wundt bemerkt, formal bleibt, d. h. nie einen neuen Inhalt unserer Erkenntnis erzeugen kann, dann ist eben jede Identität partiell, unvollständig, nur in verschiedenem Grade. Wenn bloſs der Zeitmoment oder der Ort im Raume verschieden, der Inhalt aber gleich ist, spricht man von Identität schlechthin. Warum soll man, wenn der Inhalt auf den ersten Blick gleich scheint, erst bei näherem Zusehen sich Verschiedenheiten neben den Gleichheiten ergeben, nicht von partieller oder unvollständiger Identität sprechen? Vielmehr ist die Unterscheidung Wundts zwischen formaler und realer Identität[1]) berechtigt, und wenn es eine reale Identität giebt, so muſs es auch eine unvollständige reale Identität geben, die man eben Analogie nennt. Der wirkliche Denkvorgang aber ist der, daſs man zunächst eine vollständige Identität, eine völlige Kongruenz annimmt[2]), daraus auf die Wiederholung der Merkmale von A bei B schlieſst und erst durch eine erfahrene *Nicht*wiederholung oder durch Besinnung auf einen vorausgesetzten Unterschied wieder erinnert wird, daſs die Identität keine vollständige ist. Man weiſs: $A = B$ (nach vorläufiger Voraussetzung), $A = a\,b\,c\,d$; $B = a_1\,b_1\,c_1\,d_1$. Daraus schlieſst man: $a = a_1$, $b = b_1$, $c = c_1$ u. s. w. Unter diesen Schlüssen kann eine Wahrheit sein, die man schon kennt,

[1]) *Logik*, (2. Aufl.), I, S. 193 ff.

[2]) Daſs wir auf diese Weise nach dem Identitätsprinzip immer geneigt sind, von *einem* Falle auf einen ähnlichen zweiten zu schlieſsen, hat besonders *A. Riehl* mit Recht hervorgehoben (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, I, S. 52 und *Der philosophische Kritizismus*, II, 1. Abt., Leipzig, 1879, S. 223/224).

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

deren Wichtigkeit im Zusammenhange des Systems aber noch nicht genug gewürdigt worden ist; es kann aber auch eine neue Wahrheit darunter sein, die bisher in der Erfahrung noch nicht gegeben ist, sondern erst durch die Probe der Erfahrung gesichert werden soll.

So hat *Huygens* eine Analogie zwischen der Entstehung des Schalles und der des Lichts angenommen. Er folgerte daraus Eigenschaften des Lichts, die schon bekannt waren, z. B. dafs das Licht, wie der Schall, sich nach allen Seiten wie kugelförmige Flächen oder Wellen ausbreitet, bestätigte aber auch solche, die noch bestritten wurden, wie die nicht momentane, d. h. nicht mit unendlicher, sondern mit endlicher Geschwindigkeit erfolgende Fortpflanzung des Lichts, die Olaf Römer aus der Beobachtung eines Jupitertrabanten geschlossen hatte, nachdem Descartes geleugnet hatte, dafs die Fortpflanzung des Lichts Zeit erfordere [1]). Freilich darf man nicht vergessen, dafs eine Analogie keine völlige Identität ist, dafs ein Merkmal n im zweiten Falle fehlen oder wesentlich andersartig sein kann. So erwähnt Huygens das Aufhören des Schalles im luftleeren Raume und das Hindurchgehen des Lichts durch denselben, um zu erinnern, dafs das Medium für die Ausbreitung des Schalles ein anderes ist, als für die des Lichts (a. a. O. S. 17). Man wird der Erkenntnis am besten dienen, wenn man das Ungleiche, und was daraus folgt, nicht minder scharf beleuchtet, als das Gleiche und seine Konsequenzen, damit das eine vom andern sich deutlich abhebe.

Wenn man diese allgemeinen Grundsätze auf den vorliegenden Fall, das Verhältnis von Gesellschaft und Organismus, anwendet, so fragt es sich zunächst, ob überhaupt Grund zur Annahme einer Analogie vorhanden ist, ob „jenes hinreichend ähnliche Verhalten" obwaltet, von dem Wundt spricht. Hier kann man ohne weiteres die Ähnlichkeiten geltend machen, die schon Comte sah, die Solidarität der Teile, die im physischen Körper unzweifelhaft, nach der geschichtlichen Erfahrung aber auch in der Gesellschaft besteht. Spencer konnte nach der Entdeckung der Zelle noch hinzufügen, dafs jene Teile des

[1]) *Ch. Huygens, Traité de la lumière,* 1678, deutsch von E. Lommel, Leipzig, 1890, S. 11 ff.

physischen Organismus wie die Teile der Gesellschaft selbst lebendig sind, dafs die Gesellschaft ein Organismus ist, weil der Organismus eine Gesellschaft ist (P. S. § 218, 223). Er fügt weiter hinzu, dafs beide, wie schon oberflächliche Erfahrung lehrt, wachsen, und zwar an Zahl und an Umfang der verschiedenartigen, aber zusammenwirkenden Teile (P. S. §§ 214—216). Wegen dieser Art ihres Wachstums fallen beide unter einen der allgemeinsten Begriffe seiner Philosophie, unter den der Evolution, die er als das allgemeine Gesetz aller kontinuierlichen Veränderungen betrachtet und definiert: als den Fortschritt von einer *un*zusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer zusammenhängenden Verschiedenartigkeit (F. P. § 127 u. ö.)[1]).

Durch seine Skala der Evolutionen wird Spencer notwendig dahin geführt, die Evolution des organischen Lebens mit der im Range auf sie folgenden, der der Gesellschaft, in nähere Beziehung zu bringen. Die Analogie liegt also im Zusammenhange seines Systems begründet. Je mehr er sie durchführte, desto mehr zeigte er die Allgewalt der Evolution. Aber davon abgesehen, — nicht blofs die Meinungen der Philosophen, die, wie Plato, die Gesellschaft der menschlichen Seele oder, wie Hobbes, dem menschlichen Körper gleichsetzten, sondern auch die oben angeführten Momente ergeben eine Berechtigung der Analogie. Es war nur die Aufgabe Spencers, sie richtig auszuführen, d. h. die identischen Verhältnisse in beiden Subjekten aufzuzeigen und daraus womöglich durch Identitätsschlüsse neue, bis dahin unbeachtete Wahrheiten abzuleiten — woran Spencer wohl denkt, wenn er von der „deduktiven“ Form der Sociologie spricht —, andererseits aber auch die Verschiedenheit der beiderseitigen Elemente hervorzuheben, um weitere Verschiedenheiten daraus abzuleiten. Als drittes bliebe möglicherweise noch übrig, Eigenschaften der Gesellschaften festzustellen, die sich weder aus Ähnlichkeiten noch aus Verschiedenheiten, sondern aus bisher noch unaufgeklärten Komplikationen ergäben. Erst so wäre durch die Systematik des einen Gebietes in das andere, noch

[1]) Dieses bei Spencer alles beherrschende Gesetz der Evolution ist bei ihm nicht neu. Es bereitet sich seit dem 18. Jahrhundert vor. *Herder* sagt (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch 2, I): „Von einfachen Gesetzen, sowie von groben Gestalten schreitet sie (die Natur) ins Zusammengesetztere, Künstliche, Feine.“

verworrene Licht gebracht. Es fragt sich nun, wie Spencer diese Aufgaben erfüllt hat.

B. Ausführung der Analogie.

1. Hat Spencer die identischen Verhältnisse alle aufgewiesen und alle daraus zu ziehenden Folgerungen gezogen?

Um die identischen Verhältnisse als solche scharf hervortreten zu lassen, wäre es zunächst nötig, die Elemente, an denen die identischen Verhältnisse stattfinden, genau zu bestimmen. Leider aber ist diese grundlegende Forderung für die Sociologie von Spencer nicht erfüllt.

In seiner Biologie hat er die Einheit angegeben, an der alle biologischen Erscheinungen sich vollziehen: die morphologische Einheit, die Zelle, die allerdings selbst zusammengesetzt ist aus physiologischen Einheiten, Komplexen mehrerer Eiweißmoleküle, die selbst wiederum aus Atomen bestehen (P. B., § 66). Was ist nun das der Zelle homologe Element des socialen Organismus? — „Sociale Einheit" wird einerseits der einzelne primitive Mensch genannt (P. S., § 7), dessen Gefühlszustände und Ideenbesitz darum ausführlich geschildert werden; andererseits aber wird mit dem einzelligen Tier die kleine Horde verglichen, die die Form des Zusammenlebens der primitivsten Menschen bildet, die oft 20—50 Personen, oft aber auch nur ein Paar stark ist (P. S., § 225). Der Widerspruch scheint sich zu lösen durch P. S., § 320, wo Spencer den Satz H. S. Maines anführt: „Die Einheit der alten Gesellschaft war die Familie, die Einheit der modernen Gesellschaft ist der einzelne Mensch." Diesen Satz macht Spencer sich zu eigen und konstatiert „eine wunderbare Übereinstimmung des socialen Organismus mit dem animalen, auf dessen höheren Entwickelungsstufen in den Geweben ebenfalls die Zellform maskiert und fast verloren sei" (a. a. O.). Es wird also der tierischen Zelle bald die Familie, bald der einzelne Mensch homolog gesetzt. Die letztere Homologie aber ist jedenfalls in einer Beziehung falsch: Der einzelne Mensch kann nie in dem Sinne Element einer Gesellschaft sein, in welchem die Zelle Element eines Organismus ist, weil er nicht durch sich selbst sich vermehren und zu einer Vielheit auswachsen kann. — Wie die Formen der Zelle wechseln, so können auch die Formen der Familie wechseln, aber wie

die Zelle, um Einheit des Wachstums zu sein, immer ihren Kern, ihre Fortpflanzungsfähigkeit behalten mufs, so mufs auch die Familie, um Element einer Gesellschaft zu sein, in allen wechselnden Formen, durch alle von L. H. Morgan erforschten Stufen hindurch — von der Gruppenfamilie der Urzeit bis zur monogamischen der Gegenwart und der Familienform der Zukunft — ihr Wesen, nämlich die Vereinigung von Menschen verschiedenen Geschlechtes, beibehalten, wie verschieden auch die Zahl dieser Menschen und die Dauer ihrer Vereinigung sei. — Wenn Spencer also der Zelle schlechthin den einzelnen Menschen vergleicht, so begeht er — soweit das Wachstum in Betracht kommt — denselben Fehler wie derjenige, der in zwei ähnlichen Dreiecken den Winkel A des einen mit der Seite a des andern vergleichen wollte.

Der einzelne Mensch kann niemals, auch in der Gegenwart nicht, in jeder Hinsicht die Einheit der Gesellschaft sein. Aber auch Comte hat nicht recht, wenn er schlechthin die Familie als la véritable unité sociale bestimmt (IV, 398. Vergl. oben SS. 28/29). Vielmehr werden wir finden, dafs, ganz unabhängig von den Zeitepochen, die Spencer mit Maine unterscheidet, zu jeder Zeit für einen Teil der Erscheinungen der Gesellschaft die Familie, für den andern der einzelne Mensch das Element ist.

Die Gleichheitsmomente, die Spencer ausdrücklich an den beiden Reihen als solche hervorhebt, sind das Wachstum und die Struktur.

Um zunächst das Wachstum beiderseits als gleich zu erweisen, wählt er nur eine Form des tierischen Wachstums, die nach „Aggregaten", die, mehr dem pflanzlichen als dem tierischen Wachstum eigentümlich, nur in der früher unter dem Namen „Pflanzentiere" zusammengefafsten Gruppe stattfindet — das Wachstum von der Zelle zum Polypen, von diesem zum Polypenstock. Dieses Wachstum unterscheidet sich nicht toto genere von demjenigen aller übrigen Tiere, das von der Zelle zur Gastrula, von dieser zu dem aus drei Keimblättern bestehenden Organismus führt. Denn bei beiden Arten wird die Vermehrung der Zellen von fortschreitender Arbeitsteilung begleitet. Der einzige Unterschied ist der der lokalen Anordnung, also ein unwesentlicher, indem die Organe beim Pflanzentiere sich neben einander und, wie bei der Pflanze nach aufsen, bei höheren

Tieren in einander anordnen. — Von diesem unwesentlichen Unterschiede abgesehen ist das sociale Wachstum der Horde zum Stamm und des Stammes zu einer Einheit mehrerer Stämme, zur Nation, das Spencer dem biologischen Wachstum entsprechend setzt (P. S., § 226), nicht blofs der einen Art des tierischen Wachstums, sondern beiden vergleichbar. — Was Spencer einwenden könnte, dafs sociales Wachstum bisweilen durch Aneinanderfügung ursprünglich getrennter Bestandteile stattfinde, indem fremde Stämme sich vereinigten und diese Zusammenfügung dem Wachstum der Pflanzentiere ähnlicher sei, als dem der übrigen, so wäre entgegenzuhalten, dafs dieses Zusammenwachsen fremder Stämme nicht die Regel, sondern die Ausnahme ist, ebenso wie nur auf der Stufe der Pflanzentiere ursprünglich fremde, an verschiedenen Orten entstandene Elemente zu einer Einheit zusammenwachsen können. Spencer hat also die Analogie des Wachstums nicht weit genug ausgedehnt. Welche Verschiedenheiten er dabei übersehen hat, wird unter der zweiten Frage zu erwägen sein. Die sociale Einheit aber kann hinsichtlich des Wachstums immer nur die Familie sein, niemals das Individuum, das Spencer für die moderne Gesellschaft als Einheit annimmt.

Die zweite Gleichheit, die Spencer findet, ist die „Struktur" des animalischen und des socialen Organismus. Auf der biologischen Seite — so wird der Vergleich durchgeführt — entstehen zwei Zellschichten, eine äufsere, das Ektoderm[1]), den Einflüssen des umgebenden Mediums, der Luft oder des Wassers, ausgesetzt und diese teils einlassend, teils abwehrend, — die andere, das Entoderm, nur die zur Assimilation bestimmten Stoffe aufnehmend und verarbeitend. Dieser Zweiteilung entspricht eine gleiche der primitiven Horde in einen kriegerischen Stand, der äufsere feindliche Angriffe abwehrt, nur friedlichen Verkehr einläfst, und einen friedlichen, aus Frauen und kriegsgefangenen Sklaven bestehenden Teil der Bevölkerung, der die zur Gewinnung der Nahrung nötige Arbeit leistet (P. S., § 238). — Wie später aus dem Ektoderm das regulierende System, das Nervensystem, entsteht, so auch auf socialem Ge-

[1]) Die Termini Ektoderm, Entoderm, Mesoderm stammen von *Huxley*. Vergl. Spencer, Essays, I, 408.

biete aus dem Kriegerstande der Stand der Regierenden (§§ 249 ff.), und wie sich zwischen Ektoderm und Entoderm das Mesoderm einschiebt, das zu einem der Verteilung der Säfte dienenden Organsystem, den Blutgefäſsen, auswächst, so schiebt sich zwischen den regierenden und den produzierenden Teil der Gesellschaft ein neuer, dem Handel und Verkehr dienender ein (P. S., §§ 244 ff.). Auf beiden Seiten findet in jedem Thätigkeitsgebiete ein Fortschritt statt von einem einfachen Organe zu einem komplizierten Organsysteme, wird also der Evolutionsformel Genüge geleistet.

Die Gültigkeit dieser Parallelen ist offenbar; ihre Specialisierung im einzelnen hat manche Irrtümer zur Folge. So, wenn Spencer die Regierung eines friedlichen Stammes dem sympathischen, die eines kriegerischen dem cerebrospinalen Nervensystem gleichsetzt (P. S., § 254). Denn Tiere mit bloſsem sympathischem (Bauchnerven-) System stehen am Anfange der zoologischen Skala, hingegen die industriellen Gesellschaften mit friedlicher Thätigkeit und Regierung erst spät oder mindestens *noch* spät in der Geschichte der Völker auftreten. Die zoologische Reihenfolge ist also der nach Spencer geschichtlich notwendigen geradezu entgegengesetzt. Dazu kommt noch, daſs auch die modernste industrielle Gesellschaft bisher noch eine starke Beimischung kriegerischer Thätigkeit gezeigt hat.

Was das Element des Wachstums ist, hat die obige Erörterung darüber festgestellt. Was ist aber das Element der Strukturen, dasselbe oder ein anderes? Im biologischen Organismus offenbar dasselbe, denn die Organe setzen sich zusammen aus sich vermehrenden Zellen; im socialen Organismus aber nicht die Familie, die das Element des Wachstums war, sondern der einzelne Mensch. Denn nicht als Mitglied einer Familie, sondern als Einzelner tritt er in ein solches Organsystem ein. Zu dem Kriegerstande gehören nicht ganze Familien, sondern meist nur Männer aus den Familien, zum arbeitenden Stande jener tiefen Stufe nur die Frauen und fremden Sklaven. Nur vorübergehend, in den Kasten des orientalischen Altertums, haben ganze Familien als solche ihr Gewerbe vererbend in voller Integrität Organe socialer Produktion gebildet; in allen späteren Epochen treten die Menschen in solche Organe und Organsysteme ein, indem sie dabei aus der Familie zeitweilig

ausscheiden. Dieses zeitweilige Ausscheiden und Zurückkehren besteht bei den Teilen der Familie in höherem Grade als bei den die Zellen zusammensetzenden Teilen. Die Physiologie kennt zwar wandernde Zellen und endgültige Ausscheidungen, aber nicht Trennung und Rückkehr von Zellteilen. Die verschiedene Entfernung und die verschiedene Beweglichkeit der beiderseitigen Elemente hat Spencer zwar als Differenz gestreift (P. S., §§ 220, 221), aber nicht berücksichtigt, obgleich daraus die Verschiedenheit der Zusammensetzung der Organe folgt.

Bisher hat Spencer also zwei Gleichheiten nachgewiesen, die des Wachstums und die der Struktur; bei der ersteren hat er das Element, an dem sie stattfindet, falsch, bei der zweiten gar nicht angegeben. Ferner aber ist die zweite Parallele unvollständiger durchgeführt, als die Erfahrung erfordert. Zu den Strukturen, die aus dem Ektoderm und Mesoderm oder einem zwischen den Keimblättern liegenden „Mesenchym“ hervorgehen, gehören nicht bloſs die Gefäſse der Blutzirkulation, sondern auch die schützenden und stützenden Apparate des Körpers, die äuſseren und inneren Skelette, die zu seiner Deckung dienen oder seinen Bewegungen Kraft und Nachdruck verleihen. Wenn dem aus dem Ektoderm hervorgehenden Nervensystem die Regierung gleichgesetzt wird, die die Bewegungen der Gesellschaft reguliert, so lag es sehr nahe, den Skeletten das gleichzusetzen, was diesen Bewegungen Kraft und Nachdruck verleiht: die Organe und auch die künstlichen Anlagen der äuſseren und inneren Verteidigung, die Heere und Festungen, letztere ebenso lebloses Material wie die mineralischen Stoffe in den Knochen und Panzern — ein Vergleich, den auch *A. Schäffle* berührt hat, wie wir unten sehen werden. Spencer erwähnt die Skelette überhaupt nur einmal (P. S., § 238), und zwar nach einer in Bezug auf die inneren Skelette sehr bestreitbaren Auffassung als aus dem äuſseren Keimblatte hervorgegangen[1]). Warum sie ganz auſserhalb seiner Parallele bleiben, dafür fehlt jeder Grund.

Ferner aber fehlt unter den Organsystemen des physischen Organismus, die Spencer zum Ausgangspunkte der Vergleichung macht, ein sehr wichtiges, das System der Fortpflanzung. Die

1) Vergl. *O. Hertwig, Lehrbuch der Entwickelungsgeschichte*, Jena, 1890, S. 492 ff.

Fortpflanzung eines physischen Körpers kann als eine Art des Wachstums betrachtet werden [1], als Wachstum jüngerer Zellen, das den Tod der älteren überdauert; ebenso die Fortpflanzung der Gesellschaft. Das Element der Gesellschaft, durch welches die Fortpflanzung geschieht, wird daher dasselbe sein, wie das Element des Wachstums, die Familie. In der That wird auch die Entwickelung der Familie von Spencer behandelt, aber nicht unter den „Organen“ und „Strukturen“, sondern den „Institutionen“, als „domestic institutions“ in demjenigen Teile der Sociologie, in dem die prinzipielle Durchführung der Analogie bereits aufgegeben ist, und es wird nur im allgemeinen die fortschreitende Bildung der Familie der Evolutionsformel untergeordnet (P. S., § 296). — Aber die Fortpflanzung der Gesellschaft erfordert mehr als die Erneuerung der physischen Elemente, die sie zusammensetzen. Diese Elemente müssen auch die geistigen Eigenschaften der alten Gesellschaft wiederholen und zu ihnen erzogen werden, z. B. die Kinder der Spartaner zu den Eigenschaften der Spartaner, ohne welche die neue Generation der Gesellschaft auseinanderfallen würde. Das Element dieser Erziehung, der geistigen Fortpflanzung der Gesellschaft, ist zunächst dasselbe, wie das Element der physischen Fortpflanzung, die Familie, auf höheren Stufen aber die Aufgabe besonderer Organe, die Spencer, wenn er die Analogie vollständig und genau durchführen wollte, ebenfalls hätte der tierischen Fortpflanzung vergleichen müssen, die er auch mit Recht ihrer wachsenden Differenzierung wegen unter seine Evolutionsformel hätte bringen können, während die Familie trotz der oben erwähnten Behauptung Spencers sich unter diese Formel ebensowenig bringen läfst, wie die tierische Zelle. Jedenfalls mufste erst nachgewiesen werden, wie in der Geschichte der menschlichen Familie eine Veränderung von einer unzusammenhängenden Homogenität zu einer zusammenhängenden Heterogenität zu entdecken ist, wie die Evolutionsformel sie verlangt. *L. H. Morgan*, der die Familie am besten dargestellt hat, und ihre anderen Geschichtsschreiber stimmen darin überein, dafs sie in der Urzeit aus einer eng zusammenhängenden

[1] Vergl. *W. Rolph*, *Biologische Probleme*, 2. Aufl. Leipzig, 1884, S. 168. *Wundt*, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 506.

Verschiedenartigkeit — nämlich mehreren Männern, die Brüder waren, mit mehreren nicht verschwisterten Frauen oder aus mehreren Frauen, die Schwestern waren, mit mehreren unter einander nicht verwandten Männern — bestanden habe, und dafs die Frauen meist eine andere, von der der Männer sehr verschiedene Lebensaufgabe hatten, während die moderne Familie, besonders in dem modernen Zustande der Lockerung und Zersetzung, den Spencer (P. S., § 321) schildert, eher eine unzusammenhängende Gleichartigkeit, nämlich zweier nicht notwendig lebenslänglich verbundenen, rechtlich gleichstehenden Menschen darstellt. So wäre also die Anfangsform differenziert, die Endform homogen, gerade der Gegensatz zu dem, was die Evolutionsformel verlangt. Hat aber Spencer nicht an das äufsere, sondern an das innere Verhältnis und das innere Leben der Familienmitglieder gedacht, so hätte er dies näher ausführen müssen.

Zu diesen beiden Lücken im System der Analogie, der ungenügenden Behandlung der Strukturen und der Ignorierung der Erziehung, kommt noch eine dritte, sehr wesentliche. Das Nervensystem des tierischen Organismus wird nur zur Hälfte in Betracht gezogen, nur als motorisches, und als solches dem regierenden Teile der Gesellschaft verglichen. Die andere Hälfte seiner Funktionen, kraft deren es der Aufbewahrung der Nachwirkung der Empfindungen dient, wird aufser acht gelassen. Was dieser Seite der Thätigkeit des Nervensystems entspricht, der gemeinsame Bewufstseinsinhalt der Gesellschaft, wird nur erwähnt, soweit es sich um die Ideen der primitivsten Gesellschaften handelt, um ihre primitive Philosophie, den Geisterglauben, aber auch nur in dem mehr deskriptiven Teile, den „Data of Sociology“ und den „Institutions“, und zwar besonders den „Ecclesiastical Institutions“. Dieser Bewufstseinsinhalt bleibt vollkommen aufserhalb des Systems, das in den „Induktionen“ dargestellt wird; die Korrespondenz mit den sensoriellen Funktionen des Nervensystems wird nirgends anerkannt.

Auf die oben gestellte Frage, ob alle identischen Verhältnisse aufgewiesen seien, ist also zu antworten, dafs Spencer mehrere vergleichbare Teile der beiden Gebiete, von denen er handelt, beiseite läfst, dafs er ferner das Element, an welchem das Wachstum stattfindet, nicht unterschieden hat von dem-

jenigen, aus dem die Organe sich bilden. — Infolge dieses letzteren Mangels hat er die Subjekte nicht genügend klargestellt, an denen die identischen Verhältnisse stattfinden, und diese Verhältnisse selbst hat er teilweise übersehen.

2. Hat Spencer die Verschiedenheiten beider Gebiete alle berücksichtigt und aus allen Folgerungen gezogen?

Spencer selbst hat in den P. S. und in der Abhandlung „The social organism“ (Essays I, S. 396 ff.) zwei Verschiedenheiten zwischen socialem und individuellem Organismus aufgestellt:

a) die räumliche Entfernung der eine Gesellschaft zusammensetzenden Bestandteile im Gegensatze zum engen Zusammenhange der Teile im tierischen Organismus (P. S., § 221). — Die Bedeutung dieses Unterschiedes schränkt er sofort selbst ein (a. a. O.), indem er auf die Überwindung der Entfernungen durch sprachlichen Verkehr hinweist. Er hätte wohl hinzufügen können, daſs räumliche Entfernungen überhaupt für die gegenseitigen Einwirkungen unwesentlich sind, daſs die Wirkung nicht durch den Ort, sondern der Ort durch die Wirkung bestimmt wird[1]).

b) „A cardinal difference“: „Im physischen Organismus ist das Bewuſstsein konzentriert auf einen Teil desselben (das Sensorium), im socialen ist es durch alle Teile verbreitet“ (P. S., § 222). Wenn man den unpsychologischen Ausdruck: „das Bewuſstsein ist verbreitet“ richtig deutet, so meint Spencer, daſs der physische Organismus — physisch betrachtet — einem seiner Teile, dem centralen Nervensysteme, unterworfen ist, im socialen Organismus aber — wegen der Bewuſstheit aller seiner Teile — diese Teile wenigstens die Möglichkeit haben, unabhängig von einem regierenden Teile sich selbst zu bestimmen, sobald eben ihr Bewuſstsein über die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft erwacht. Leider ist Spencer dieses „kardinalen“ Unterschiedes wenig eingedenk geblieben, der allerdings eine neue, von den physischen Zusammenhängen verschiedene Kausalität der socialen Erscheinungen begründet, eine Kausalität, die alle den biologischen ähnlichen Momente des Gesellschafts-

[1]) *Wundt, Die physikalischen Axiome*, Erlangen, 1866, S. 33. *Mach, Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit.* Prag, 1872, S. 32.

lebens über die physischen Schranken hinaustreibt und dadurch sehr wesentlich modifiziert.

Was zunächst das sociale Wachstum betrifft, so ist Spencer im Rechte mit der Aufstellung seiner drei Stufen: Horde, Stamm, Volk, soweit es sich um die Bildungen der Urzeit, der Epoche des natürlichen, durch physische Ursachen bestimmten, vom Bewufstsein noch wenig geleiteten Wachstums der Gesellschaft handelt. Sobald dieses Wachstum selbst Gegenstand der „kollektiven Erkenntnis" wird, so mufs es über Spencers Aggregate dritter Ordnung auch zu Völkerbündnissen, zu Einheiten vierter Ordnung führen. Das christliche Mittelalter hat eine solche Einheit der europäischen Völker in ihrer religiösen Regierung durchgeführt; in der Gegenwart bestehen überall Tendenzen, diese Einheit, die auf dem Gebiete des Verkehrs schon zwischen verschiedenen Völkern, ja bis zu einem gewissen Grade sogar zwischen allen Völkern der Erde besteht, zu erweitern und zu befestigen. Die Möglichkeiten weisen also hier weit hinaus über die von Spencer angenommenen Grenzen.

Aber nicht minder als auf das Wachstum hat das bewufste Denken der Einheiten bestimmenden Einflufs auf die Thätigkeit der Gesellschaft. Der physische Körper ist auf fast allen Stufen nur den natürlichen Impulsen, den „Instinkten", unterworfen; erst auf der höchsten Stufe, im Menschen, tritt diesen „natürlichen" Vorstellungen, den Instinkten, das bewufste Denken feindlich entgegen, mit einer so andersartigen Kausalität, dafs es alle Instinkte, sogar die stärksten, die des Lebens selbst und der Fortpflanzung, zu vernichten vermag. Die Gesellschaft aber wird schon verhältnismäfsig früh im Laufe der historischen Entwickelung dem Einflusse des bewufsten, nicht mehr *„natürlichen"*, *associativen*, sondern *apperceptiven*, *wissenschaftlichen* Denkens unterworfen. — Es geschieht dies zum erstenmal in der Epoche der „Gesetzgebungen". Der Gesetzgeber ist der wissenschaftliche Politiker, der den „natürlichen" Tendenzen der Gesellschaft, die vielleicht ihre Auflösung herbeiführen würden, die „geistige" Kraft seines Intellekts und seines durch denselben geleiteten Willens entgegensetzt.

„Natur" und *„Geist"* sind für die ganze metaphysische Philosophie diametral entgegengesetzt. Die letzten Gründe dieses Gegensatzes lagen in der als Dogma geltenden disparaten

Beschaffenheit von Leib und Seele. Die Erfahrungsphilosophie hat mit der Aufhebung jenes dualistischen Spiritualismus auch den Dualismus von Natur und Geist im alten Sinne aufgehoben; Spencer selbst glaubt nicht mehr an ihn, wie Social Statics, S. 517 und F. P. § 34 beweisen, wo er auch in Bezug auf die Gesellschaft mit Shakespeare sagt:

„Natur ist durch kein Mittel zu verbessern,
Es sei denn, dafs Natur dies Mittel schaffe."

Indessen, dieser Gegensatz ist — ganz unabhängig von aller Metaphysik — eine unleugbare Thatsache der Erfahrung. Eine seiner Wurzeln und seiner einfachsten Erscheinungsformen ist der Gegensatz zwischen *associativem* und *apperceptivem* Denken. Des ersteren Verlauf ist ein natürlicher[1]), bestimmt durch die Zufälligkeiten des Eintritts der Vorstellungen ins Bewufstsein[2]);

[1]) Vergl. *W. Wundt*, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, II, (4. Aufl.), 1893, S. 279. — Ich weifs wohl, dafs *Locke* (*Essay*, Buch II, Kap. 33, § 5) und *Leibniz* gerade umgekehrt das logische Denken, also das apperceptive, das natürliche nennen, so dafs das associative das unnatürliche ist (non-naturelle, bei Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, Kap. 33, § 5, § 17). Aber dies beweist nichts für oder gegen den Sachverhalt, sondern nur für die damalige Vorherrschaft der Logik über die Psychologie, die sogar diese beiden Bahnbrecher der Psychologie noch gefangen hält.

[2]) Wenigstens ist dies die immer mehr durchdringende moderne Ansicht. Nach der alten, von Aristoteles herrührenden Meinung associieren sich bekanntlich die Vorstellungen nicht nur nach ihrer Nachbarschaft in Zeit und Raum, sondern auch nach Ähnlichkeit und Kontrast. Bei näherem Zusehen aber ergiebt sich, was *Th. Lipps* (*Grundthatsachen des Seelenlebens*, Bonn, 1883, S. 106) erwiesen hat, dafs die Association nach Ähnlichkeit (und auch die nach Kontrast) nichts weiter ist, als die Reproduktion des Gleichen und eine Miterregung des an das Gleiche räumlich oder zeitlich gebundenen Ungleichen. Damit gehen die vier Ursachen der Association auf zwei herunter, die räumliche und zeitliche Nachbarschaft (contiguity bei den Engländern), welche beiden manche noch auf eine, entweder die Gleichzeitigkeit, also räumliche Nachbarschaft, oder auf die Succession, also zeitliche Nachbarschaft, abmindern wollen. Da aber beide mit dem Inhalte der Vorstellungen nichts zu thun haben, so bleibt die Verbindung nach dem Inhalte ausschliefslich dem appercipierenden Denken vorbehalten. Zwischen ihm und dem associativen ist eine scharfe Grenzlinie zu ziehen: die Scheide zweier Welten, denn einerseits liegt die Natur, und was am Menschen natürlich ist, andererseits alle seine Schöpfungen, ein fortwährend wachsendes neues Universum. Vergl. *M. Offner*, *Über die Grundformen der Vorstellungsverbindung*. Philos. Monatshefte, Bd. 28 (1892), S. 385—416, S. 513—547. Auch *O. Külpe*, *Grundrifs der Psychologie*, Leipzig, 1893, S. 197.

der Verlauf des letzteren richtet sich nach dem Inhalte der Vorstellungen und erzeugt Verbindungen derselben, die den natürlichen Verbindungen widersprechen. Beide werden in Zukunft vielleicht einem allgemeineren Gesetze subsumiert, Glieder einer disjunktiven Reihe werden, immer jedoch die weitest auseinanderliegenden Endglieder dieser Reihe bilden; in dem Keim der beiderseitigen Gebilde unscheinbar, ist ihr Gegensatz in den letzten Konsequenzen so grofs wie der Gegensatz zwischen *Traum* und *Wissenschaft*. Und wenn das Gesetz der Specifikation überhaupt einen Sinn haben soll, so ist es hier anzuwenden.

Dieser Gegensatz von Natur und Geist[1]) tritt für die Gesellschaft ein, sobald sie selbst Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens wird. Dieser Zeitpunkt ist aber nicht erst erreicht durch das Auftreten einer besonderen Wissenschaft der Gesellschaft, der Sociologie, sondern sobald, als an die Stelle des blofs naturwüchsigen Zusammenhanges der Menschen, wie er in der Geschlechterverfassung der Gesellschaft an der Schwelle der eigentlichen Geschichte besteht, ein durch Gesetze geordneter künstlicher Zusammenhang derselben tritt. Von diesem Wendepunkte an richtet sich das apperceptive, methodische Denken auf alle Organe und Funktionen der Gesellschaft.

Den eigenen äufseren *Umfang* bestimmt die Gesellschaft zunächst, über die Fähigkeit des Tierkörpers weit hinausgehend, indem sie Bevölkerungspolitik treibt, d. h. die Eheschliefsung nach ihren Zwecken regelt, Kolonien aussendet, die Aussetzung

[1]) Mit Recht hat *H. Rickert* (a. a. O. S. 220/221) auf die Vieldeutigkeit des Wortes Geist hingewiesen, dafs es 1) = Seele, 2) = erkenntnistheoretisches Subjekt, 3) im Gegensatze zur Natur gebraucht werde, welchen letzteren Gebrauch er für den richtigsten hält. Mit Recht betont er ferner, dafs das Seelenleben etwas Natürliches ist, „soweit es im Gegensatze steht zur Kunst, zur Kultur, zur Sitte, zur Geschichte“ u. s. w., was alles bei ihm das Gebiet des Geistes im dritten Sinne ausmacht. Aber Rickert ist nicht bis zur Erkenntnis der letzten Ursache dieses Gegensatzes vorgedrungen (vergl. oben S. 7). Sonst hätte er auch erkannt, dafs der Gegensatz von Natur und Geist, aufgefafst als der zwischen Natur und natürlichem Denken einerseits, apperceptivem Denken andererseits, bestehen bleiben und, weil er einen tiefen Einschnitt in der Wirklichkeit bildet, auch für die Einteilung der Wissenschaften einen tiefen Einschnitt machen mufs.

der Kinder erlaubt oder unterdrückt. — Diese Regulierung ihrer äufseren Gröfse hat die Gesellschaft des Altertums in den Zeiten ihrer Kraft wirksam durchgeführt, in den Zeiten des Verfalles, auch noch in der letzten römischen Kaiserzeit, wenigstens als ihre Aufgabe betrachtet; das Mittelalter und bis zum völligen Siege des politischen und ökonomischen Liberalismus auch noch die Neuzeit haben darin dem Altertum nicht nachgestanden. Selbst der Liberalismus hielt jene Regulierung nicht für überflüssig, hoffte sie nur durch Selbstregulierung jedes Einzelnen zu erreichen.

Wie ihren äufseren Gesamtumfang, so vermag die Gesellschaft auch, den Ergebnissen des apperceptiven Denkens folgend, das Verhältnis ihrer Organe zu einander und zum Ganzen in ganz anderer Weise zu bestimmen, als es dem tierischen Organismus möglich ist. — In diesem sind die Funktionen der Empfindung und der Leitung der Bewegungen ein für allemal an die Zellen des Nervensystems gebunden. — Die Gesellschaft aber, nach dem methodisch ausgedachten Plane des Gesetzgebers, der die Verfassung festsetzte, kann allen ihren Bestandteilen einen Anteil an ihrer Regierung übertragen, auch einen zeitweiligen Anteil daran, während sie sonst zum ernährenden oder verteilenden Organsystem gehören können. Das Organ der Regierung kann also bald auch die Bestandteile der anderen Organe, bald nur einen bestimmten Teil des ganzen Organismus umfassen, je nachdem die Verfassung eine „demokratische“ oder „aristokratische“ ist. — Freilich verschiebt sich im Laufe der Geschichte der Kernpunkt des regierenden Einflusses von einem Teil der Gesellschaft zum andern und kann schliefslich, unter gewissen Umständen, auf einen einzigen Menschen übergehen. Ein tierischer Organismus behält seine „*Konstitution*“, ein socialer kann sie ändern. Auch dieser fundamentale Unterschied beruht auf dem über das Natürliche hinausgehenden Denken, das innerhalb der Gesellschaft stattfindet. Spencer erwähnt ihn nicht, obgleich er darauf hätte geführt werden müssen durch den oben angeführten „kardinalen“ Unterschied, den er hervorhebt. Er gründet auf diesen nur das ethische Postulat, dafs nicht die Wohlfahrt des socialen Ganzen ohne Rücksicht auf die Einheiten erstrebt werde, aber er folgert daraus keine Thatsachen.

Am deutlichsten endlich zeigt sich die Wirkung des kunst-

mäſsigen Denkens im geistigen Besitz der Gesellschaft, den Spencer, wie oben bemerkt, ganz auſserhalb der Vergleichung gelassen hat, überhaupt nur in den Ecclesiastical Institutions behandelt. *A. Schäffle* hat, wie wir noch sehen werden, jenen Besitz in sein biologisches System eingereiht, wie er überhaupt vielfach, aber nicht methodisch und systematisch genug, Spencer ergänzt. Er handelt von einer „kollektiven Erkenntnisthätigkeit", von der er jedoch unberechtigterweise die religiösen Erscheinungen als „socialen Idealismus" abtrennt. Diese bilden aber thatsächlich die kollektive Wissenschaft der primitiven Gesellschaft. Als solche, als Geisterglaube und daraus hervorgehender Kult von Naturgöttern, werden sie von Spencer ausführlich behandelt (in den Data of Sociology P. S., § 49—207 und den Ecclesiastical Institutions P. S., §§ 583 ff.). Aber gleichzeitig mit der Entstehung der Kunstform der Gesellschaft werden auch die Religionen aus unwillkürlich-natürlichen Vorstellungen zu religiösen Systemen, die Götter aus natürlichen zu sittlichen, d. h. gesellschaftlichen Mächten. Von diesem Zeitpunkte an umfaſst die Gesellschaft zwei Welten, eine natürliche, diesseitige, den Schranken und den Einflüssen der Natur unterworfene, und eine geistige, jenseitige, ein unveränderliches, zum Ideal gesteigertes Abbild oder Vorbild der ersteren oder eine Personifikation der sittlichen Gebote, der Prinzipien des gesellschaftlichen Handelns. Etwas Ähnliches ist für den tierischen Organismus wegen seiner rein natürlichen Lebensbedingungen unmöglich. Die Wissenschaft setzt später an Stelle des metaphysischen ein empirisches Ideal, fordert aber ebenso wie das religiöse System die Annäherung an dasselbe, setzt ebenso der *naturnotwendigen* Richtung des gesellschaftlichen Willens eine *idealnotwendige* entgegen. Alles, was in der Geschichte über das Notwendige, über die unmittelbare Lebensfürsorge hinausgegangen ist, die Ausstattung der Kirche mit der Hälfte aller vorhandenen Güter, die im Mittelalter stattfand, die Unternehmungen und Opfer im Dienste religiöser Propaganda, die für politische Interessen geführten Kämpfe, soweit sich nicht ökonomische dahinter verbergen, endlich jede im Interesse religionsloser „Humanität" entfaltete Thätigkeit, dies alles sind Ergebnisse jener idealen Forderung, die dem Leben der Gesellschaft ein völlig neues, den Naturbedingungen entgegenwirkendes Ferment zusetzt.

Die Emanzipation von der Natur ist der Gesellschaft aufserdem durch ein Moment erleichtert, das dem natürlichen Organismus fehlt, durch die Unabhängigkeit des Geistes von den Schranken der Zeit und des Raumes. Es scheint auf den ersten Blick trivial, dieses Moment hervorzuheben; dennoch bildet es einen bedeutungsvollen Faktor. Der geistige Besitz eines Tieres wird nur auf seine Nachkommen vererbt, auch auf diese nur teilweise, nur soweit er in fest eingeübten Bewegungsvorstellungen, die „Instinkte“ werden, besteht; räumlich aber, in entfernte Gegenden, kann er überhaupt nicht fortgepflanzt werden. Der geistige Besitz hingegen einer Gesellschaft kann nicht nur auf ihre Nachkommen, d. h. die ihr folgenden Generationen desselben Volkes, sondern unter günstigen Umständen auch auf fremde gleichzeitige oder spätere Völker vererbt werden. Seiner räumlichen allseitigen Ausbreitung stehen fast gar keine Schranken entgegen. Er kann auf diese Weise in eines Volkes Entwickelung dergestalt eingreifen, dafs er der bisherigen „natürlichen“, autochthonen Entwickelungsrichtung dieses Volkes eine neue, „geistige“, aus einem höher entwickelten Milieu entstandene entgegenstellt. Dieser Gegensatz wird zur Folge haben, dafs die weitere Geschichte dieses Volkes weder ausschliefslich seinen autochthonen, noch ausschliefslich den neuen, von aufsen eingedrungenen Ideen folgt, sondern sich in einer aus beiden folgenden Resultante fortsetzt, ein Vorgang, der im tierischen Leben ohne Analogie ist. Die Tierwelt der Mittelmeerzone vermag nicht durch ihr Bewufstsein auf die Tierwelt des übrigen Europas einzuwirken, aber die in jener Zone gereiften Ideen des Christentums erhoben die übrigen Nationen Europas in eine ihnen fremde Ideenwelt, die zum Teil zurückgewiesen wurde, zum Teil ihren fremden geistigen Inhalt der widerstrebenden „Natur“ zum Trotz durchsetzte. Dieser Vorgang wiederholt sich überall, wo ein Ideensystem von einer vorgeschrittenen Nation auf ein Naturvolk übertragen wird, wie der Islam von den kultivierten Arabern der Küste auf die Beduinen, später auf die Mongolen, der Buddhismus von den Indern auf die Mongolen und Malayen.

Indem so das bewufste systematische Denken die Gesellschaft als Ganzes zu seinem Objekt macht und sowohl ihre Thätigkeit bestimmt als auch ihre Gedanken aus einem zusammenhangslosen Aggregat in ein zusammenhängendes System ver-

wandelt, so erreicht es noch eine Nebenwirkung, die zunächst gar nicht erstrebt wurde; es wandelt auch den Menschen um, den Stoff, aus dem die Gesellschaft besteht. Es tritt auch hier ein jenes „Wachstum der geistigen Energie“, das *Wundt*[1]) als wesentliche Eigentümlichkeit des Geisteslebens zu erweisen gesucht hat, das darauf beruht, daſs der erreichte Erfolg gröſser ist, als der beabsichtigte, der erreichte Zweck mehr enthält, als das vorgestellte Motiv. Die Energie des Denkens und Handelns, die von dem geistig oder politisch regierenden Teile der Gesellschaft ausgeht, ist zunächst auf die Gesellschaft als Ganzes und ihr Fortleben und Gedeihen gerichtet. Indem aber diese Energie den Einzelnen den Zwecken der Gesamtheit unterwirft, gewöhnt sie ihn an das Handeln für diese Zwecke, das dadurch zum wesentlichen Bestandteile seiner geistigen Natur wird und schlieſslich spontan, ohne gesellschaftlichen Zwang stattfindet. — Je mehr die richtig verstandenen Interessen des Einzelnen mit denen der Gesellschaft übereinstimmen — und es ist Sache der Politik, diese Übereinstimmung herbeizuführen und zu erhalten —, desto mehr lebt jeder Einzelne zugleich das Leben der Gesellschaft; die Gesellschaft hat ihr Leben dadurch vervielfältigt; *es lebt nicht bloſs der Einzelne in der Gesellschaft, sondern auch die Gesellschaft im Einzelnen;* es ist damit die denkbar festeste Verbindung der Individuen hergestellt, die überhaupt möglich ist. Es entsteht also oder kann wenigstens entstehen mit der kunstmäſsigen Gestaltung der Gesellschaft als eine unbeabsichtigte Nebenwirkung ein engerer Zusammenhang ihrer Teile, eine Steigerung der Festigkeit des Ganzen, ein Erfolg, der das Leben der physiologischen Organismen keineswegs begleitet. Denn die durch das Wachstum derselben erreichte gröſsere Festigkeit ist in ihnen nicht das Ergebnis gröſserer innerer Energie der Zellen, sondern gröſserer Masse der bindenden Gewebe.

Aber diese ganze zweite Hälfte der socialen Entwickelung, die von dem bewuſst gestaltenden Denken beherrscht wird, fehlt in Spencers Darstellung. Die Bestimmung des Wachstums der Gesellschaft, ihres Umfanges, des Verhältnisses ihrer Organe zu einander nach bewuſsten Prinzipien, die Ausbildung der über die Natur hinaus weisenden Ideale, die als Nebenerfolg sich

[1]) *System der Philosophie*, S. 315, 337.

ergebende Erziehung des Einzelnen zum Gesellschaftswesen, dies alles ist von ihm in seiner Bedeutung nicht erkannt worden. Weil die Gesellschaft ein Organismus ist, so scheint sie ihm auch notwendig nur ein „Naturwesen“ zu sein. Diese beiden Begriffe fliefsen ihm zusammen. Wo der Staat im engeren Sinne eintritt, entgegen der gentilen Gesellschaft, da ist ein tiefer Einschnitt in der Geschichte. Der Staat ist eine mit geistigen Mitteln geschaffene Organisation. Aber von den Ideen, auf denen er ruht, ist bei Spencer nie die Rede. Seine „Political Institutions“ geben nur die äufsere Teilung und Zusammensetzung politischer Gemeinwesen. Nicht minder bedeutsam ist das mit dem Ende der Gentilgesellschaft gleichzeitige Ende der blofsen Naturbedeutung der Götter, ihre Umwandlung in sittliche Mächte. Aber von der inneren Geschichte der Religion ist in den „Ecclesiastical Institutions“ nicht die Rede, nur von ihrem Ursprunge und von ihren äufseren Einrichtungen. Er hat darum nur die Sociologie der *Natur*epochen, nicht der *Kultur*epochen der Gesellschaft gegeben. Die letztere ist noch zu schreiben. Die Antwort auf die obige Frage nach den Verschiedenheiten mufs dahin gegeben werden, dafs die Verschiedenheiten nicht unvollständig wie die Gleichheiten, sondern gar nicht in Spencers System entwickelt sind.

§ 3. Der sociologische Naturalismus Spencers im Zusammenhange seines Systems.

Wir haben gesehen, dafs die Gesellschaft bei Spencer ein Naturwesen, nicht durch ein neues Prinzip von einem physischen Organismus verschieden ist. Der Begriff eines geistigen Organismus, keineswegs eine contradictio in adjecto, kommt ihm nie in den Sinn. Diese Beschränktheit Spencers hat zweierlei Ursachen: 1) war er von der naturwissenschaftlichen Seite der Philosophie ausgegangen. Ehe er seine Sociologie begann, hatte er die Prinzipien der Biologie und — wesentlich psychophysisch — die Psychologie geschrieben. 2) war er in Bezug auf die praktische Politik Anhänger des politischen und ökonomischen Liberalismus, des Systems der *natürlichen* Freiheit, wie es sein Urheber Adam Smith genannt hatte. Eine Macht, die nicht aus dem Volke hervorging, nicht „natürlich“ war, wie der Staat sie darstellte, war ihm verhafst; er meinte, dafs nur die bei allen sich

findenden Antriebe, die spontanen Tendenzen des Volkslebens sich durchsetzen können und sollen. Was aber spontan und allgemein ist, das ist das Natürliche. Darum soll die Natur im Leben der Gesellschaft herrschen.

Smiths System der natürlichen Freiheit, Spencers politisches Bekenntnis, hielt auch fest an dem seit Ende des 16. Jahrhunderts im Schwange gehenden „Naturrecht“, wenngleich jenes System nicht darauf, sondern auf die natürliche, d. h. möglichst vorteilhafte und zugleich gerechte Ordnung der Wirtschaft gegründet war. Dieses Naturrecht aber ist durchaus kein primitives Recht, etwa das ungeschriebene Gesetzbuch eines Indianerstammes, auch nicht das Recht des Stärkeren, wie es die Natur ohne Einmischung der eigentlich menschlichen Motive hervorbringt, sondern ein höchst ideales, durch philosophische Deduktionen konstruiertes Recht der Freiheit und Gleichheit aller Glieder des Gemeinwesens. Dennoch scheint für Spencer dieser Begriff des *Natur*rechts ein Beweggrund zu sein, die Herrschaft der *Natur* in die Gesellschaft hinein fortzusetzen. Er hält gegen die Utilitarier am Naturrecht und an „natürlichen Rechten“ fest (Social Statics, chapt. 5, § 3; The man versus the state, 87 ff.). Von seiner ersten, 1850 erschienenen socialpolitischen Schrift [1]) bis zur letzten [2]) und nicht minder in seiner Ethik (Principles of Ethics) hat er eine naturrechtliche Formel aufs neue für die Grundlage richtigen menschlichen Zusammenlebens erklärt. Diese Formel, die letzte, die sich in der Geschichte des Naturrechts ausgebildet hat, die in dieser Gestalt wesentlich auf *Locke* zurückzuführen ist, lautet bei Spencer: „Jeder Mensch hat Anspruch auf die vollste Freiheit, alle seine Fähigkeiten auszuüben, die mit der in jedes andern Menschen Besitz befindlichen gleichen Freiheit verträglich ist“ [3]). Er fühlte wohl mehr noch als seine Vorgänger, die die göttliche Vernunft der Menschen zu Hülfe nahmen, dafs hier auch die Fähigkeit zur Gewaltthat in der gleichen Fähigkeit der anderen, also der Krieg aller gegen alle mit inbegriffen ist. Deshalb — abgesehen davon, dafs jeder nach seinem eigenen Glück streben mufs, denn ohne Glücksstreben (S. St. 84), bei asketischer

[1]) *Social Statics*, citiert nach der Ausgabe London, 1868.

[2]) *The man versus the state,* citiert nach der cheap edition, London, 1886.

[3]) *Social Statics* 94 und oft wiederholt; später öfter, z. B. in P. E., § 6 und sonst, in wenig veränderter Fassung.

Gesinnung, scheint ihm sittliches Wachstum unmöglich — mufs er noch zwei Bedingungen hinzufügen, die doch durchaus nicht natürlich sind: 1) dafs keiner dem andern positiven Schaden zufüge (Social Statics 83/84; P. E., § 53, § 61); die Bedingung der negative beneficence oder principle of non-aggression; 2) dafs jeder das Glück des andern fördere, weil er dadurch selbst gewinnt („positive beneficence", a. a. O. und P. E., § 61). Alles dieses gebe der „moralische Sinn" dem Menschen ein. Obgleich er hier den Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Idealen hätte erkennen müssen, so bleibt ihm doch die Gesellschaft, „jene Ordnung der *Natur*, die in den socialen Einrichtungen besteht" (The man versus the state S. 64). Darum herrscht in der Gesellschaft dasselbe Gesetz wie in der Tierwelt, die „Disziplin der Natur" (Social Statics S. 352), wie es in den vor Darwins „Origin of Species" erschienenen Schriften heifst, die dann im Anschlusse an Darwin in „natürliche Auslese" (natural selection) umgenannt wird (z. B. Study of Sociology II, 2). Wie bei Darwin für die Tierwelt, so ist bei Spencer für die Menschenwelt die natürliche Auslese „wohlthätig", indem sie die Unfähigen entfernt, ihre Leiden abkürzt und Vererbung der Unfähigkeit auf Nachkommen, also Vermehrung des Übels, verhindert. Jede Einmischung in diesen Prozefs durch staatlichen Eingriff zu gunsten der Schwächeren habe nicht eine Verminderung, sondern Wachstum des Elends zur Folge (Social Statics S. 355/356; The man etc. S. 66 ff.). Während er in seiner ersten Schrift bei strengstem Individualimus doch das Privateigentum an Land als ein Mittel der Beschränkung und Unterdrückung der Mitmenschen angesehen und statt dessen Gemeinbesitz allen Landes durch die Gesellschaft und Verpachtung an die Bürger empfohlen hatte (Soc. Stat. 139/140; vergl. auch P. S., § 540), verwirft er in seiner letzten socialpolitischen Schrift jede Art von Gemeineigentum (The man etc. S. 36 ff.). Die Gesellschaft in Atome auflösend, mifsbilligt er die öffentliche Erziehung, weil dadurch A für die Erziehung der Nachkommen des B verantwortlich gemacht werde (a. a. O. S. 24). Nur die *Familienethik* darf schonend, die *Staatsethik* mufs schonungslos sein. Der Staat mufs im Gegensatze zur Familie Vorteile (benefits) genau nach den Verdiensten bemessen (P. S. § 322. The man etc. S. 65/66). Er scheint hier nicht blofs zu vergessen,

dafs in der Gesellschaft andere Momente wirken als in der Tierwelt, sondern auch, dafs sie ein Organismus ist, dafs Leid' und Freud' des einen auch den andern in Mitleidenschaft oder Mitfreude zieht, was ihm in seiner Ethik (P. E., § 78) klar genug ist.

Es entsteht nun die offenbar sehr schwierige Frage, wie in einer Gesellschaft, in der das Naturgesetz des Stärkeren herrschen soll, sittliche Motive zur Geltung und zu mächtiger Wirkung gelangen können, Motive, die jenem Naturgesetz schnurstracks zuwiderlaufen. Hier hilft sich Spencer durch irrtümliche Konstruktionen und Auskunftsmittel.

Zunächst — und dies ist ja an sich nicht unberechtigt — konstruiert er sich einen idealen Zustand ganz ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit, in dem die Menschen möglichst vollkommen seien, d. h. möglichst genau das „Gesetz der gleichen Freiheit" mit den beiden Bedingungen der negative und positive beneficence erfüllen (Social Statics 70). Er vergleicht dieses Verfahren mit den Konstruktionen der Mathematik (a. a. O. S. 71/72, S. 510). Wie diese eine absolut gerade Linie, absolut richtige Kreise u. dergl. annehme, so müsse die Ethik einen absolut geraden, nicht einen verkrümmten Menschen zum Ausgangspunkte ihrer Deduktionen machen. Dieser ideale Zustand ist ihm der sociale Zustand schlechthin, so genannt, weil erst ein solcher Menschen von idealer Moral angepafst ist, und umgekehrt nur solche Menschen ihm angemessen sind (P. E., §§ 105, 116; S. St. S. 51). Alle Übel, alle Unmoralität sind blofs Folgen der bisherigen mangelhaften Anpassung (Soc. Stat. 77, 355), wegen deren überall Fähigkeiten unterdrückt und Leiden erzeugt werden müssen (Soc. Stat. 474). Der ideale sociale Zustand wird nach keiner Hinsicht mehr eine Unterdrückung in sich bergen; es wird dann sowohl zwischen den Menschen unter einander als auch zwischen den Trieben des Einzelnen völlige Harmonie herrschen, oder, wie Spencer in einem Gleichnis aus der Mechanik sagt, sie werden sich alle unter einander und jeder in seinem Innern in einem labilen Gleichgewichte („moving equilibrium") befinden. Die Annäherung an dieses Gleichgewicht will er nach allen Seiten, die menschliche Handlungen darbieten, als in der Evolution, seinem alles schaffenden Prozesse, begründet nachweisen.

Als Bewegungen lassen sich die menschlichen Handlungen

zunächst rein *physikalisch* betrachten. Bewegungen können vereinzelt, abgebrochen oder zusammenhängend, in einander greifend sein. In der Tierwelt sind sie auf den niederen Stufen vereinzelt, unzusammenhängend, planlos; auf den höheren Stufen findet sich Zusammenhang und Plan, viele einzelne Handlungen umfassend. Die tierischen Bewegungen zeigen also das Gesetz der Evolution. Dieses wiederholt sich im Aufsteigen des Menschen zu immer weiter schauender und mannigfaltigerer Lebensfürsorge, besonders aber auch im Aufsteigen von der Unsittlichkeit zur Sittlichkeit. Das unsittliche Verhalten ist unzusammenhängend, mafs- und planlos, „unzuverlässig"; das sittliche, bei aller Mannigfaltigkeit, zusammenhängend, angemessen, planvoll, „zuverlässig" (P. E. §§ 24—29). Die Natur weist also denselben Weg, den das menschliche moralische Denken genommen hat. Es wird so mit immer mehr abnehmenden Schwankungen eine immer vollkommnere Anpassung des sittlichen Menschen an seine Existenzbedingungen, d. h. doch wohl an seine Umgebung in Natur und Gesellschaft, stattfinden (P. E., §§ 30, 39). Das Ergebnis wird in beiden Beziehungen, zur Natur und zur Gesellschaft, ein labiles Gleichgewicht sein.

In *biologischer* Hinsicht ist es ein Fundamentalsatz, freilich nur eine fundamentale Hypothese Spencers, dafs alles, was das Leben fördert, an sich lustvoll oder mit Lust verbunden, alles, was es hemmt, an sich schmerzlich oder mit Schmerz verbunden sei (P. E., § 33). Wäre es umgekehrt, so würde das Leben aufhören (a. a. O.), hätte also die Natur nicht für seine Fortsetzung gesorgt. Aber auch die Umkehrung seiner Hypothese, die ebensowenig selbstverständlich ist, dünkt ihm eine Gewifsheit: Alles, was lustvoll ist, fördert das Leben, alles, was schmerzlich ist, hemmt es[1]). „Jede Lust hebt, jeder Schmerz senkt die Woge des Lebens" (P. E., § 36; auch P. Ps., §§ 124, 125). Mannigfache Beispiele physischer und besonders seelischer Lust und Unlust, derjenigen, die als Gemütsbewegung (emotion) gewöhnlich von der physischen getrennt wird, werden angeführt, die Umkehrung zu erhärten. Aber die Erfahrung scheint, wenigstens soweit die Menschenwelt in Betracht kommt, sowohl dem

[1]) Der Stoiker *Panaetius* war nicht dieser Ansicht. Er meinte, es gebe eine naturgemäfse, aber auch eine naturwidrige Lust (*Sextus Empiricus*, *adversus Mathematicos*, XI, 73).

ersten Satz wie der Umkehrung zu widersprechen. Für das Leben der Tiere und für das vegetative Leben des Menschen scheint die Führung durch Lust und Unlust immer die richtige, nicht so für das bewufste menschliche Thun (P. E., § 34; P. Ps., § 126). Denn die notwendige Arbeit ist oft mifsfällig, oft geradezu schmerzlich. Auch die sittlichen Handlungen sind oft schwer und peinvoll. Andererseits ist manche Lust, zumal wenn sie einer ihr innewohnenden Neigung zur Mafslosigkeit nachgiebt, unmittelbar oder in ihren Folgen dem Leben schädlich.

So widerspricht die Annahme Spencers, dafs alle richtigen Handlungen, die ethischen eingeschlossen, immer lustvoll, alle unrichtigen, die unsittlichen eingeschlossen, immer unlustvoll sein müssen, im Bewufstsein aller Menschen der Erfahrung. Aus dieser Verlegenheit rettet sich Spencer, indem er wieder die „fortschreitende Anpassung“ an den socialen Zustand und, wie aus seiner Ausführung hervorgeht, auch an die Umgebung herbeiruft. Diese Anpassung ist noch nicht abgeschlossen. Das Leben hat sich aus der freien Luft teilweise in geschlossene Räume zurückgezogen; aus einem kriegerischen ist es teilweise ein friedliches, industrielles geworden. Beide noch im Fortgange begriffenen Veränderungen haben noch nicht die vollkommene Anpassung der menschlichen Natur an sie durchgesetzt. Wird dies einst geschehen sein, dann wird die jetzt noch häufige Unverträglichkeit von Pflicht und unmittelbarer Lust aufhören; die darauf beruhenden ethischen Theorien, die Lust an sich verwerfen und Schmerz an sich für verdienstlich halten, werden mit ihrer Grundlage verschwinden. Dann wird die Arbeit immer angenehm, das sittliche Handeln immer zugleich das angenehme, das pflichtwidrige zugleich das schmerzliche sein (P. E., §§ 38, 67). So wird auch hier das Naturgesetz mit dem im Denken konstruierten Ideal zusammenfallen.

Von anderer Seite beginnt die Betrachtung sittlicher Handlungen, die Spencer die *psychologische* nennt. In der niedersten Tierwelt sind Reiz und Bewegung unmittelbar verbunden. Je höher wir in der Typenreihe aufsteigen, desto gröfser wird die Zwischenzeit zwischen Reiz und Handlung, die beide zugleich gröfsere Mannigfaltigkeit zeigen. Noch gröfser wird die Zwischenzeit beim Menschen und am gröfsten beim sittlichen Menschen,

der dem Reize oft abstrakte, höhere, ihn hemmende oder aufhebende Motive entgegensetzt. Auch hier wird die vollkommene Anpassung den Widerspruch zwischen dem Natürlichen, Unmittelbaren und dem Pflichtmäfsigen aufheben. Das natürliche Verhalten wird zugleich das sittliche sein (P. E., §§ 40—47). Es wird also von der psychologischen Seite bestätigt, was schon auf biologischem Wege erschlossen ist.

Endlich vom *sociologischen* Standpunkte betrachtet ist das Individuum im Anfange dem Gemeinwesen so sehr unterworfen, dafs seine Interessen jenem gegenüber wenig oder nichts gelten. Doch auch hier wird der Zauber der fortschreitenden Anpassung wirken. Parallel mit der Abnahme des Kriegszustandes und der aus militärischem Befehl hervorgegangenen, die Roheit ihres Ursprunges nie verleugnenden Staatsgewalt wird eine sociale Ordnung hergestellt werden, die die Interessen des Individuums immer mehr in Rücksicht zieht, zuletzt mit denen der Gesamtheit aussöhnt (P. E. § 51).

Neben der Verbesserung der äufseren Ordnung wird zugleich eine Veränderung der Gefühle vor sich gehen. Denn die Gefühle sind, wie Spencer oft betont, die wesentlichen Bildner der menschlichen Meinungen und Beweger der Handlungen (Soc. St., S. 30/31, 182, 469; Study of sociol., deutsche Übers., II, 202/203). Die Evolution des Wissens, die bei Comte auch für die Ethik wesentlich ist, wirkt bei Spencer immer indirekt, indem es die Anpassung an die Natur, die zugleich die Herrschaft über sie ist, ermöglicht. Der Mensch beginnt sein Dasein mit dem Gegensatze des Egoismus gegen den Altruismus; nur in der elterlichen Liebe sind beide vereinigt. Denn die Sorge für die Kinder ist die Freude der Eltern, eine ihnen angenehme Thätigkeit, zugleich aber nützlich nicht für die Eltern selbst, sondern für andere Wesen. Solche Gefühle wie die elterlichen wird künftighin jeder auch gegen jeden seiner Volksgenossen und gegen jedes Glied seines Gemeinwesens hegen. Egoismus und Altruismus, von denen jeder, an sich berechtigt, im Übermafse sich aufhebt, werden so nicht vernichtet werden, sondern sich auf dieselben Handlungen vereinigen; ihr Zwiespalt wird aufhören (P. E. § 92).

So ist überall anfangs Differenz und Spannung, dann Fortgang zur Ausgleichung und Versöhnung, am Ende ideale Ruhe,

aber nicht die Ruhe des Todes, sondern des „labilen Gleichgewichts“. Und zwar ist dieser Prozefs ein ganz naturgemäfser. In den P. E. hat Spencer mit Beweisen ausgeführt, was in den Social Statics (476—481) mehr programmatisch aufgestellt war: das Moralgesetz ist eine Fortsetzung des Naturgesetzes. Es herrsche in ihm dieselbe Tendenz zu schärferer Individualisation (die, eine notwendige Vorbedingung der Gerechtigkeit, das Zusammenwirken keineswegs hindert), die nach *Coleridges* richtiger Anschauung in aufsteigender Linie in der Nation walte. Die ganze Sittenlehre ist nur eine transcendentale[1]), d. h. höhere Physiologie. „Immer auf Vollkommenheit ist die mächtige Bewegung gerichtet“ (Soc. Stat. 323), sowohl in der Natur als in der Geschichte, in dieser aber auch nur durch die Natur.

Schade nur, dafs Spencer im festen Glauben an seinen Idealzustand, von dem er durchdrungen ist, auf dem Wege dahin manches sieht, was andere nicht zu sehen vermögen. Die tierischen Bewegungen sollen zuerst planlos sein, im Aufsteigen zu höheren Formen aber an Systematik gewinnen. Notwendigerweise kommt dies auf dasselbe hinaus, wie übrigens durch P. E. § 30 bestätigt wird, als zu behaupten, dafs die Anpassung an die Umgebung von den niederen zu den höheren Formen aufsteigend besser werde. Aber dafs die niederen Tiere mehr zwecklose Bewegungen machen, als die höheren, ist nur eine Annahme und keineswegs eine begründete. Man denke nur an den Eindruck mechanischer Gesetzmäfsigkeit, den gerade niedere Tiere auf den Beobachter machen! Aber selbst wenn die höchst unwahrscheinliche Annahme Spencers richtig wäre, so folgte daraus noch nicht ein geringerer Grad der Anpassung jener Geschöpfe. Denn Anpassung bedeutet regelmäfsige Befriedigung von Bedürfnissen und Erreichung von Zwecken. Und es ist wahrscheinlich, dafs die niederen Tiere wegen Abwesenheit oder geringerer Affektion der nervösen Substanz weniger Bedürfnisse haben. Wenn sie selbst weniger Zweckbewegungen vollziehen, so können diese doch genügen und diese Tiere vollkommen angepafst sein. Solche Einwände hat mit Recht *W. Rolph*[2])

[1]) „Transcendental“ hat bei Spencer keineswegs dieselbe Bedeutung wie im deutschen Kritizismus. Auch bei Comte bedeutet „transcendant“ nur soviel als „höher“.

[2]) *Biologische Probleme,* 2. Aufl., Leipzig, 1884, S. 33/34.

gegen Spencer erhoben. Damit fällt aber die in der Natur angenommene beständige Steigerung der Anpassung und mit ihr der Grund, sie für die Geschichte anzunehmen. Vielmehr zeigt die Natur auf jeder Stufe sowohl Typen, deren Anpassung mangelhaft bleibt, und die darum zu Grunde gehen, als auch Typen, die zu fertiger Anpassung gelangend überleben, also im ganzen eine Wellenlinie der Anpassung. Und dieselbe Wellenlinie zeigt auch die Geschichte, so daſs jene ideale Ruhe als eine Unmöglichkeit erscheint. Nicht minder unsicher als die fortschreitende Anpassung ist, wie Rolph (a. a. O. S. 48 f.) gleichfalls hervorhebt, die Hypothese, daſs alles, was das Leben fördert, lustvoll sei, insbesondere, daſs der biologische Elementarvorgang, den Spencer unter die Regel bringen will, darunter falle, nämlich die Freſsbewegung des niedersten Tieres. Da jede andere Bewegung sich aus dieser entwickelt, so steht und fällt mit der Art jenes Vorganges seine Hypothese. Spencer meint, die Diffusion zwischen Nahrung und Körperwand sei lustvoll; darum halte das Tier die Beute fest. Rolph wendet ein, daſs nicht die Diffusion der Nahrung, sondern das Tastgefühl der Anfang der Freſsbewegung sei, und eine Bewegung auf die Berührung nur dann folge, wenn Assimilationsdrang, also Hunger, vorhanden sei. Der Hunger aber sei ein Unlustgefühl. Freilich würde Spencer sagen, die Beendigung des Hungers sei die Lust; immerhin aber fanden wir am Beginn des organischen Lebens nicht Lust, sondern Unlust, Unbehagen, das auch *Locke*[1]) für das Motiv aller Handlungen hielt. Und der Fingerzeig, der darin für die menschlichen Handlungen läge, wäre ein anderer als der, den Spencer sieht. Die Normalität der Lust, die er auf Grund des Elementarvorganges annimmt, wäre unhaltbar. Unhaltbar scheint mir auch die Parallele, die Spencer unter dem „psychologischen Gesichtspunkte" zieht. Denn wenn wir im Tierreiche und vom Tiere zum Menschen übergehend eine stetig wachsende Komplikation der Motive, eine immer gröſsere Entfernung vom unmittelbar sinnlichen Reize annehmen, und zwar parallel gehend mit der in der Tierreihe doch zur Geltung kommenden höheren Anpassung, wie soll da der Mensch, das höchst angepaſste Wesen, zu der Einfachheit

[1]) *Essay*, II, 20, § 6; 21, § 29, §§ 31—37.

der Handlung zurückkehren, die einer eindeutig bestimmten Reflexbewegung ähnlich sähe? Es wäre dies eine sonst beispiellose Rückkehr zum ersten Anfange. So hat Spencer in seiner Vorliebe für die Natur mehreres in sie hineingelegt, was nicht in ihr ist, dessen er nur für sein moralisches Ziel zu bedürfen glaubte.

Diese Tendenzen der Natur sollten aber Mächte sein, die seinen sittlichen Idealzustand herbeiführen könnten. Dazu dient in seinen Augen noch ein anderes Mittel, das er in seiner Wirkungsweise sehr optimistisch beurteilt, die schon genannte Disziplin der Natur, oder, wie er später mit Darwin sagt, „die natürliche Auslese.“ Sie vernichtet nach seiner Ansicht immer nur die Schwachen und die Schlechten und schafft Raum für die Starken und Guten. Er übersieht dabei, dafs die Natur nur zweierlei Starke begünstigt, die physisch Starken und — in einem Staate freier Konkurrenz, den Spencer immer voraussetzt — die ökonomisch Starken, d. h. die viel Besitzenden; beide Kategorien können sittlich schlecht sein, so dafs der Schlechte den Guten überwuchert, wenn nicht die sociale Ordnung den rein egoistischen Trieb durch eine der keineswegs natürlichen, sondern erst spät entstandenen idealen Notwendigkeiten zügelt, von denen oben die Rede war.

So sind die Wege, die zum Ziele führen sollen, nicht richtig angegeben. Aber das Ziel selbst ist auch kein der Wirklichkeit des Lebens angemessenes. Ein labiles Gleichgewicht aller Thätigkeiten mit geringen Schwankungen ist keine Bereicherung, sondern eine Verarmung des Seelenlebens. Vielleicht verwechselt hier Spencer zweierlei: das Schwächerwerden aller Reize, sowie der ihnen entsprechenden Handlungen und eine zunehmende Verinnerlichung der Reize. Das letztere ist keineswegs mit dem ersteren identisch oder auch nur notwendig verbunden. Dafs die Antriebe zum Handeln, je weiter die Gesellschaft sich entwickelt, desto weniger von aufsen, desto mehr von innen, aus den Gedanken kommen, ja sogar ein grofser Teil des menschlichen Kampfes als Geisterkampf ganz im Gebiete der Gedanken verläuft, das ist eine geschichtliche Thatsache. Aber müssen die Antriebe, weil von innen kommend, weniger lebhaft sein? Das wäre nur denkbar, wenn die äufseren Umstände, die Lebensbedingungen, ewig dieselben blieben, dieselben ewig sich wieder-

holenden, darum schliefslich sich abstumpfenden Eindrücke auf den Menschen machten. Aber das ist unmöglich. Die äufseren Umstände, zu denen auch die physische Natur des Menschen gehört, müssen sich fortwährend ändern; die äufsere Natur, an sich nicht konstant, ändert sich durch die Eingriffe des Menschen, die menschliche Natur aber durch den Kampf mit der Umgebung und die Anpassung an die sich verändernde Umgebung. So müssen fortwährend neue Bedingungen, neue Differenzen, neue lebhafte Antriebe und lebhafte Reaktionen entstehen. Der Kampf wird niemals aufhören, wenn er schon mehr im Innenleben als durch physische Gewalt zum Austrag kommen wird. Der kampflose Idealzustand Spencers scheint mir für die irdische Welt eine ewige Utopie.

Auch dieses Ziel ist Spencer wohl durch seinen Naturalismus eingegeben. Er überträgt gern räumlich-physikalische Verhältnisse auf das seelische Geschehen. So sagt er, wie oben (S. 107) erwähnt, das Bewufstsein sei im Nervensystem konzentriert, als ob es überhaupt einen Ort habe. So stellt er sich im allgemeinen die Aufgabe, „die geistige Entwickelung in den Begriffen der wechselnden Verteilung von Materie und Bewegung zu erklären" (P. Ps. § 221), unberührt von dem Bedenken, ob wirklich die seelischen Erscheinungen so einfach das Verhalten der Materie und der Bewegung widerspiegeln und wirklich nichts weiter als diese Widerspiegelung enthalten. So hat er hier, bei den menschlichen Willensverhältnissen, den Einzelnen wie die Gesellschaft als ein System mechanischer Kräfte von verschiedener Richtung gedacht, die schliefslich, ähnlich wie einst am Ende der Tage die Centripetal- und die Centrifugalkraft der Planeten, zur Ruhe gelangen werden. Aber die organische und erst recht die seelische Welt hat höhere Gesetze als die der blofsen mechanischen Ausgleichung.

So wirkt überall in der Ethik Spencers dieselbe Beschränkung, die in der Sociologie ihn gefangen hält. Wie er in der Gesellschaft immer nur gewisse elementare Kräfte des Wachstums und der Struktur wirksam sieht, die zielbewufste Thätigkeit aber des kollektiven Willens und seine konstruktive Ideenwelt nicht erkennt, so bemerkt er auch im Sittlichen nicht den auf Erkenntnis beruhenden Gegensatz gegen die Natur, sondern überall will er nur die Fäden aufweisen, die von der natür-

lichen untermenschlichen zu der ebenfalls natürlichen menschlichen, nach populärem Sprachgebrauche „sittlich" genannten Welt führen. Und da Spencer den Gegensatz von Natur und Geist nicht anerkennt, so bringt er zwar oft mit vielem Scharfsinn eine gewisse Ordnung in die Thatsachen, aber doch keine Regeln für praktische Anwendung. Er hat nur eine einzige ethische und zugleich socialpolitische Vorschrift: Übe alle deine Fähigkeiten aus mit Achtung der Gleichheit und Freiheit des andern. — Aber in seiner politischen Bekenntnisschrift „*The man versus the state*" wird die durch allerlei blinde Kräfte geschaffene Ungleichheit zur unverrückbaren Basis aller Maſsregeln genommen. Ja es giebt bei Spencer überhaupt keine praktische Politik. Denn der Staat, die festeste Form des socialen Willens, kann durch Eingriffe nie fördernd, nur hemmend wirken; all sein Kraftaufwand ist vergeblich; er geht durch Reibung verloren (Soc. St. 307). Und ebensowenig giebt es eigentlich bei Spencer eine praktische Ethik. Die theoretische ist die absolute, nur im Idealzustand durchführbare. Die praktische müſste relativ sein, hinge demnach aber durchaus nicht von dem Einzelnen ab, sondern von dem vom Gemeinwesen erreichten Grade der Anpassung an den socialen Zustand. Wenigstens setzt doch die praktische Ungleichheit der vollen Ausführung der Spencerschen Formel Schranken, die aus dem Prinzip sich nicht ableiten lassen, so daſs eine feste Direktion fehlt[1]).

Es giebt wohl kaum ein sociologisches und ethisches System, das soviel Wissen verwertete und dabei so wenig Motive für das Handeln gäbe, als das von Spencer. Wie anders wäre es, wenn der englische Philosoph nur an einer Stelle vielleicht durch Unterscheidung des associativen und des logischen Denkens den Dualismus der Wirklichkeit erkannt und nur durch eine höhere Einheit, nicht durch einen falschen gleichmachenden Monismus zu überwinden gesucht hätte. So aber, wie sein System einmal ist, hat Spencer zwar vielleicht „die Natur des Schleiers beraubt", aber er hat ihn sich selbst umgelegt, so daſs er die Menschenwelt nicht mehr sieht.

[1]) Eine eingehende Kritik der Ethik Spencers ist eine dringende Aufgabe. *C. Williams* (*The systems of ethics founded on evolution*, London, 1893) giebt nur eine nicht immer den Kern treffende Darstellung und verhält sich durchaus unkritisch.

Spencers sociologisches System ist also sowohl der Ergänzung bedürftig, als der Kritik ausgesetzt. Zu ergänzen war die mangelhafte Durchführung der Analogie, in der wir oben mancherlei Unklarheiten und Lücken entdeckt haben. Zu kritisieren aber war vor allem sein Naturalismus. Wir wollen im folgenden sehen, wie weit beides seinen Schülern und seinen Nachfolgern gelungen ist.

II. P. von Lilienfeld.

Bei Spencer ist die biologische Sociologie gewissermaſsen klassisch entwickelt; darum war seine Lehre im einzelnen zu kritisieren. Soweit er den Grundgedanken verfolgt hat, hat er keine fremden, daraus nicht abzuleitenden Gedanken eingemischt. Sein Fehler ist nur, daſs er die höhere, geistige Natur der Gesellschaft nicht erkannt hat. Diese zu entdecken und systematisch zu behandeln, wäre die nächste Aufgabe gerade der biologischen Methode gewesen. Allein seine ersten Nachfolger gingen ihr nicht nach, sondern schwelgten teils in der Bewunderung, teils in der breiteren Ausführung der Analogie. Sie ermangelten auch nicht der allgemeinen Einsicht des „höheren" Charakters des socialen Organismus, aber sie erkannten nicht die Wurzel, aus der eben jener höhere Charakter emporwächst, sie vermochten nicht, seine höheren Bestimmungen daraus abzuleiten und die Differenz beider Organismen als eine nicht bloſs graduelle, sondern wesentliche, prinzipielle zu erkennen.

P. von Lilienfeld hat schon, ehe Spencers Prinzipien der Sociologie erschienen, i. J. 1873 den ersten Band seiner *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*[1]) veröffentlicht. Eine kürzere und darum in gewisser Hinsicht bestimmtere Darstellung seiner Ansichten hat er gegeben in *La pathologie sociale,* Paris, 1896, deren „Introduction" eine kurze Übersicht der in seinem ersten Werke enthaltenen Ideen ist. Er ist, wie er berichtet (vergl. Pathol. préf. VII), von Spencer[2]) nicht angeregt

[1]) 5 Bände, 1873—1881, Hamburg und Mitau, die zum groſsen Teil aus Excerpten aus naturwissenschaftlichen, nationalökonomischen, philosophischen und historischen Schriften bestehen. Das Werk ist sehr gut als Lesebuch, aber nicht, um methodisches Denken zu lernen.

[2]) Daſs er allerdings die bis 1873 erschienenen Werke Spencers nicht gründlich studiert hat, geht aus einigen Irrtümern hervor, die ihm in Be-

worden, nur von früheren Denkern über das Problem. Das hindert jedoch nicht, dafs Ideen der früheren Arbeiten Spencers indirekt zu ihm gedrungen seien.

Mit aller Energie betont Lilienfeld die Realität der Gesellschaft als eines Organismus (I, 47, 80 u. ö.). Was ist ein Organismus? Comte hatte die Solidarität der Teile betont. Spencer hatte Wachstum und Struktur dem allgemeinen Begriffe des Lebens hinzugefügt, als einer Anpassung innerer Beziehungen an äufsere. Lilienfeld hebt hervor: Einheit (= Solidarität bei Comte), Zweckmäfsigkeit (= Anpassung innerer Beziehungen an äufsere bei Spencer). Er fügt noch hinzu, dafs die Bewegungen des Organismus sich nicht wie die des Mechanismus wiederholen (was aus der Anpassung an wechselnde äufsere Beziehungen folgt), ferner die Specialisierung der Organe (bei Spencer im Begriff der Struktur enthalten) und die Kapitalbildung (ein ökonomischer Name für die dem physischen Organismus eigentümliche Anhäufung von Vorräten und Spannkräften und die Vererbung der letzteren) (Gedanken I, 57 ff.).

Etwas Neues fügt er freilich hinzu, was bei allen seinen Vorgängern fehlt, eine neue Definition des Lebens, als einer „stufenweisen Vervollkommnung" (I, 70), wodurch er indessen keineswegs die Erkenntnis des Lebens bereichert, da er anzugeben unterläfst, in welcher Richtung jene Vervollkommnung geht. Denn Vervollkommnung ist ein rein formaler Begriff, der ohne Bestimmung des Subjekts, das vollkommner wird, d. h. in irgend einer Beziehung eine Steigerung erfährt, und ohne Angabe jener Beziehung gänzlich leer und wertlos ist, wie eine Zahl ohne gezählten Gegenstand und ohne Vorzeichen. Gegen Spencers oben wiedergegebene Definition des Lebens hätte er nur eins mit Recht einwenden können, dafs sie — getreu seinem Naturalismus — unvollständig ist, dafs sie die andere Seite des Lebens, besonders des höheren Lebens, übergeht: nämlich die Anpassung äufserer Beziehungen an die inneren.

zug darauf begegnen. So nennt er Spencers „Social Statics" utilitarisch (I, 43), obgleich diese Schrift von Anfang bis zu Ende die Utilitarier ausdrücklich und nachdrücklich bekämpft. Unkenntnis derselben Schrift verrät sich in der Behauptung (I, 112), die Freiheit sei bisher nie Gegenstand der Sociologie gewesen, da die Freiheit doch das eigentliche Thema der Social Statics ist. Spencers Definition des Lebens giebt er (I, 70) sehr ungenau wieder als „eine Koordination von Thätigkeiten."

Die genannten fünf Eigenschaften des Organismus einschliefslich der abgestuften Vervollkommnung, die als Leben charakterisiert wird, wiederholen sich, zum Teil noch schärfer ausgeprägt, in der Gesellschaft. Z. B., gerade weil die Teile selbstbewufst sind, sind sie inniger verbunden, als die Teile des Organismus; die Einheit ist also eine festere (I, 217). Die Einwände, die man gegen die Realität des Organismus erheben könnte, beruhen auf oberflächlicher Betrachtung (I, 140—148). Es sind wesentlich zwei. 1) Die Gesellschaft habe keine Form, wogegen Lilienfeld die Thatsache geltend macht, dafs auch die Pflanze und das Tier keine unabänderliche Form haben. 2) Die Gesellschaft als solche sei nicht wahrnehmbar[1]), was er mit Recht dadurch zurückweist, dafs die seelischen Zustände, die „Spannungen" in der Gesellschaft — offenbar sind gemeint die Dispositionen, die das Thun der Gesellschaft erzeugen — ebenso wenig wahrnehmbar wie reale Kräfte (noch besser Spannkräfte) der äufseren Natur, aber dennoch, wie diese, sehr energische Realitäten seien.

Die Zusammensetzung des die „Gesellschaft" genannten organischen Systems (so, nicht organischer Körper, will Lilienfeld mit Recht lieber sagen I, 149) bestimmt freilich Lilienfeld ganz anders, als es Spencer gethan hat. Während Spencer den ganzen Menschen in die Gesellschaft eintreten läfst, mit allen seinen physischen Eigenschaften, und demgemäfs in der Gesellschaft die physischen Prozesse, die im physischen Organismus

[1]) Auf demselben Einwande beruht es wohl auch, wenn *G. Simmel* (*Über sociale Differenzierung*, Leipzig, 1890, S. 17) die Einheit des Gesellschaftswesens „mystisch" findet. Schade, dafs die Physiologie noch nicht so weit ist, psychische Dispositionen, wie Scheu, Ehrfurcht, Begeisterung, ganz materiell aufzuzeigen, nicht blofs aus Vorgängen zu erweisen. Denn aus Vorgängen können viele Leute keine Einheit sich zusammengesetzt denken, obgleich doch die erste Einheit, die sie erfahren, das Ich, nichts weiter als eine Einheit in Vorgängen, in Vorstellungen ist. Es wäre ihnen gegenüber geradezu nötig, die psychischen Zustände anatomisch als verschiedene Nervenzellenlagen zu demonstrieren. Mit der Psychologie kann man nichts ausrichten. Denn die Psychologie ist nach Simmel eine Wissenschaft, in der, wie in der Metaphysik, „durchaus entgegengesetzte Sätze das gleiche Mafs von Wahrscheinlichkeit und Beweisbarkeit aufzeigen" (a. a. O. S. 4). Simmel wird sich also wohl auch nicht wundern, wenn andere, was er mystisch nennt, in „entgegengesetzter" Weise sehr einfach nennen. Denn auch hier spielt die Psychologie hinein.

vor sich gehen, wiederfinden mufs, ist für Lilienfeld das einzige, womit der Mensch in die Gesellschaft eintritt, sein Nervensystem. Der Körper scheint für ihn nur die Unterlage zu sein, auf der das Nervensystem ruht; da sie im Nervensystem irgendwie repräsentiert ist, so hat er auf sie eine besondere Rücksicht nicht mehr zu nehmen. Die Gesellschaft besteht ihm zunächst aus Nervenzellen oder vielmehr aus den zu Systemen (einzelnen Menschen) vereinigten Nervenzellen (I, 139; Pathol. 43 u. ö.). Lilienfeld streift hier einen Gedanken, der, wenn er ihm in voller Klarheit aufgegangen wäre, ihn mit *einem* Schlage über die Schranken des Naturalismus nicht blofs hinausgetragen hätte — er unterscheidet das sociale Leben auch jetzt schon vom natürlichen —, sondern, was wichtiger ist, ihn die Gesetzmäfsigkeit des über der Natur gelegenen (aber nicht im alten Sinne „übernatürlichen") Gebietes hätte erkennen lassen. Hätte er nur anstatt der Nervensysteme Willenseinheiten gesagt, dann hätte er die Brücke zur psychologischen Behandlung und zur Gesetzmäfsigkeit der psychologischen Entwickelung der Gesellschaft gefunden. Genauer kann dies jedoch erst an anderer Stelle, in der „Grundlegung", aufgeklärt werden.

Aber aufser den vereinigten Nervensystemen giebt es noch einen zweiten Bestandteil des Inhalts der Gesellschaft. Es ist das, was die vereinigten Menschen *be-* oder *er*arbeitet haben, und was so als teilweise unlebendiges Material in die Gesellschaft aufgenommen, was in diesem Sinne die Projektion des Nervensystems auf die äufsere Welt ist (Pathol. 95, 102) und darum die sociale Intercellularsubstanz genannt wird. Zu dieser Zwischenzellensubstanz wird nun alles gerechnet, was aufser den lebendigen Menschen noch in der Gesellschaft existiert, also alles, was der Mensch sich angeeignet oder produziert hat: Häuser, Eisenbahnen, überhaupt alle dauernden Werke der Technik aller Generationen, aber nicht minder Bücher und Kunstwerke, Geld, selbst geschriebene Gesetze und sogar Ideen, wie die von Tylor so genannten survivals, die, weil nicht mehr verstanden, gewissermafsen unlebendig, tot geworden sind (I, 176, II, 118, 125/126, 128, 133—135; Pathol. 138).

In dieser Zwischenzellensubstanz stellt sich für Lilienfeld die Gesellschaft am konkretesten dar; sie wird darum beinahe mehr als der eigentlich lebendige Teil nach allen Seiten betrachtet.

Zunächst giebt er eine Darstellung des socialen Wachstums (II, 171 ff.), die dem Aufbau der Spencerschen Aggregate verschiedener Ordnung sehr ähnlich ist. Er schliefst sich an die *Häckel*sche Morphologie an. Dieser unterscheidet beim Tiere als nach einander sich bildende Formen: 1) Zelle, 2) Organ, 3) Antimer (Gegenstück), 4) Metamer (Folgestück), 5) Person (was sonst nicht ganz richtig Individuum genannt wird. [I, 300, 301, Pathol. XXXIV]), 6) Stock. Dem entspricht im Werden der Gesellschaft: 1) Individuum, 2) Familie, 3) Geschlecht, 4) Stamm, 5) Volk, 6) Rasse, 7) Menschheit. Die Gesellschaft zeigt also eine Integration mehr. Wie ein Wachstum der Zellen der Gesellschaft, so giebt es auch eins der Intercellularsubstanz. Die Geschichte „der ökonomischen Entwickelung" ist die Geschichte dieses Wachstums (II, 137).

Aufser dem Wachstum haben wir an dem physischen Körper die Erscheinung der Struktur und der den Teilen der Struktur entsprechenden Funktionen. Nach ihnen hat Spencer beide auch am Gesellschaftskörper bestimmt. Lilienfeld folgt ihm hier nur im allgemeinen, indem er seiner Evolutionsformel, die ja auch hier gelten soll, sich anschliefst (II, 311 ff.). Die reale Gliederung der Gesellschaft aber leitet er nicht von der allgemeinen Organisation des Körpers ab, sondern von den drei allgemeinsten Funktionen der in ihm wirkenden Kräfte, der physiologischen (nährenden), morphologischen und individuellen, d. h. Individuen bildenden (die im 2. Bande nach Häckel tektologisch genannt wird, II, 175, 215). Ihr entspricht die immer wiederkehrende Abgrenzung der drei Sphären der Gesellschaft, der physiologischen oder der Ökonomie, der morphologischen oder des Rechts und der tektologischen (einheitliche Individuen gestaltenden) oder der Politik (I, 81, 92, 112, 116–119, 126/127, 181/182, 339/340, II, 76—78, IV, 53). Da die geistigen Thätigkeiten der Gesellschaft, ähnlich wie bei Spencer, aufserhalb des Systems bleiben — man begreift nicht, warum —, so werden sie als Organismus für sich betrachtet, eine merkwürdige Wucherung eines neuen Organismus auf dem ursprünglichen, und dieser neue Organismus wird nun derselben Dreiteilung wie der erste unterworfen. So giebt es in der Religion eine physiologische, morphologische und eine politische Thätigkeit (V, 295 f.) oder Mehrung an Eigentum (geistigen Schätzen), Recht (Dogmatik), Macht (durch Unter-

ordnung unter Gott). Wie hier der religiöse Glaube selbst der Dreiteilung unterworfen wird, so andererseits auch seine äufsere Verfassung, die Kirche, und allerdings mit demselben Rechte die Wissenschaft, zum mindesten ihr äufserer Betrieb (Pathol., S. XXXVIII). Hier erlischt das Licht der Methode vollkommen, und es bleibt nur noch die *willkürliche Metapher* übrig, die man ja als solche hinnehmen kann, die aber keinen Wert mehr für die Erkenntnis hat.

Bei Spencer giebt es nun einen rein spontanen Fortschritt der Gesellschaft, der der Evolutionsformel folgt, daneben aber auch einen inneren Fortschritt des Einzelnen, die wachsende Anpassung an den socialen Zustand, den Spencer, wie wir oben gesehen haben, ebenfalls auf die biologische Analogie gründet. Ähnlich bei Lilienfeld. Zunächst mufs nach dem Evolutionsgesetz das sociale System allgemein an Masse und Bewegung, also extensiv und intensiv wachsen (Pathol. XXX). Gradmesser des Fortschritts einer Gesellschaft ist die Mannigfaltigkeit der Zwecke und, wegen des immer betonten „höheren“ Charakters des socialen Systems, das Überwiegen des geistigen Prinzips der Zweckmäfsigkeit über die Kausalität und Notwendigkeit (I, 39, 240/241). Die Zwecke werden gleichzeitig immer sittlicher; der Inhalt der Sittlichkeit wird nicht näher angegeben (I, 42). Der Fortschritt geht nicht geradlinig, sondern, ähnlich wie bei de Greef, in einer Spirale (III, 150). Die Idee eines Idealzustandes der Urzeit und der seitherigen Entartung der Menschheit wird widerlegt (V, 242/243).

Wesen und Ziel des Fortschritts wird nun für die drei Sphären specialisiert (Pathol. XXXIV, auch ebenda 92 und im Hauptwerk II, 337 ff.), für die ökonomische: Mehrung des Eigentums mit wachsender ökonomischer Freiheit; für die rechtliche: genauere Bestimmung und festere Sicherung der Rechte eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft; für die politische: schärfere Einheitlichkeit des Handelns mit immer weiterer politischer Freiheit. Je länger der extensive Fortschritt dauert, desto später beginnt der intensive (Pathol. XXXIX/XL). Die drei Sphären, Eigentum, Recht, Macht sollen der Materie in der Natur, die Freiheit, die in allen dreien mit dem Fortschritt verbunden ist, der Kraft entsprechen (I, 116) — eine *spielende Metapher*, die dem System widerspricht, da, wie oben

bemerkt, die drei Sphären verschiedene Funktionen, nicht Stoffe sind.

Anders als nach ihrer Rangstufe in der Hierarchie der Fortschritte unterscheiden sich die „Typen“ der Gesellschaft. Sie beruhen auf der „verschiedenen Abgrenzung der Elemente des socialen Nervensystems“. Es wird bald betont, daſs das Recht den Typus einer Gesellschaft bestimme (Pathol. 150/151), bald, daſs Ökonomie und Politik entscheidend seien (Pathol. 153), bald wird der Typus, z. B. die russische Autokratie, vom Volkscharakter hergeleitet (Pathol. 154), so daſs mit dem ganzen Begriffe des Typus nichts Rechtes anzufangen ist. Zur methodischen Stützung dieses Unterschiedes wird angeführt, daſs auch die Naturforscher Typus und Entwickelungsgrad unterscheiden (Pathol. 151), wobei aber Lilienfeld nicht beachtet, daſs der Typus in der Naturgeschichte etwas sehr Äuſserliches, seine sociale Morphologie aber oder die Rechtssphäre der Gesellschaft etwas sehr Inneres ist. Wiewohl er daher die historischen Gesetze für identisch mit den socialen erklärt (I, 361) und den langersehnten, langgesuchten roten Faden gefunden haben will, der sich durch die ganze Geschichte der Menschheit fortwebt (II, 113), fehlt bei ihm doch eine präcise Darstellung der historischen Entwickelung.

Nur eine formale, aus der Biologie stammende Wahrheit wird immer wieder auf die Erscheinungen der Gesellschaft und der Geschichte angewendet, nämlich das sogenannte Gesetz der dreifachen Anordnung, daſs die Formen, die nach einander in der Zeit folgen, auch neben einander im Raume und über einander in demselben Individuum sich anordnen, so daſs also die zeitliche Folge der Formen noch einmal im Individuum zeitlich abgekürzt sich wiederholt, auſserdem aber die Glieder der Kette nicht verschwinden, sondern neben einander im Raume bestehen bleiben. Die erste Wiederholung ist das bekannte Gesetz der Ontogenie als gleich der Phylogenie, das von Häckel nicht entdeckt, aber benannt worden, hier nur von den Individuen, für deren physische und geistige Entwickelung es Lilienfeld nicht minder gelten läſst (III, 385, V, 564), auf die Gesellschaften übertragen worden ist. Die zweite Wiederholung, die räumliche, hat Häckel wohl zuerst als Prinzip aufgestellt, als Parallele zwischen den systematischen, koexistenten Formverschiedenheiten

und denen der phyletischen Entwickelung. Das Ganze nennt Häckel kurz den dreifachen Parallelismus der phyletischen, biontischen und systematischen Entwickelung. Dieser Parallelismus gilt nach Lilienfeld auch von „der Menschheit als Gesamtorganismus“ (II, 102 ff., 110 ff.). Erstens haben sich in ihr sociale Bildungen im Laufe der Geschichte nach einander differenziert; die verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung werden in jeder einzelnen Gesellschaft noch einmal durchgemacht, und sie bestehen neben einander verteilt auf die verschiedenen Rassen der Erde. Was Lilienfeld noch zur Bekräftigung anführt, wie in einem Staate die verschiedenen Stände vereinigt sind, die sich nach einander entwickelt haben, beweist allerdings weniger für das *Werden* einer Gesellschaft (der socialen Ontogenie) als für ihr *Sein*, so dafs die koexistente Parallele eine zweifache wäre, und schliefslich im ganzen eine vierfache Parallele herauskäme. Von diesem Gesetz der dreifach parallelen Anordnung wird ein sehr reichlicher Gebrauch gemacht. Natürlich gilt es vor allem für die Intercellularsubstanz (II, 128, IV, 155), aber auch für alle socialen Funktionen im einzelnen, für das Recht, die staatliche Verfassung, die Religion (V, 289) u. s. w. Allerdings ist anzuerkennen, dafs die Abkürzung der Stadien der Menschheit, die in der individuellen Entwickelung sich zeigt, nicht übersehen wird. Und so hat Lilienfeld in der That eine Seite des socialen Lebens hier richtig formuliert, selbst wenn man das Nebeneinander der nach einander entwickelten Stände als vierte Parallele noch hinzunimmt. Auch diese ist im grofsen richtig.

Das alles waren nur die Gesetze der normalen Gesellschaft. Da sie aber ein Organismus ist, so kann sie auch erkranken; es giebt auch eine Pathologie der Gesellschaft. Zunächst entsprechen die Krankheiten den drei Gebieten; es giebt Erkrankungen der Wirtschaft, des Rechts, der Politik. Diese müssen, da die Gesellschaft nur aus Nervensystemen besteht, drei Arten von Gehirnkrankheiten entsprechen: die kranke Wirtschaft der dementia, das kranke Recht dem delirium, die kranke Politik der Paralyse (Pathol. 55), was allerdings nach beiden Seiten hin, nach der psychiatrischen Einteilung wie der Vergleichung mit socialen Erscheinungen, ganz willkürlich ist. Man sieht weiter gar nicht ein, warum noch von den Krank-

heiten der drei Sphären „Anomalien des socialen Nervensystems“ (geistige Epidemien) und „Anomalien der socialen Intercellularsubstanz“ unterschieden werden, zumal die arme Intercellularsubstanz doch nur willenlose, meist sogar leblose Elemente enthält, die Störungen nicht aus sich erzeugen, sondern nur durch „Anomalien“ des „socialen Nervensystems“ beeinflufst werden können, so dafs ihre Anomalien völlig unter die ersteren, die Anomalien des socialen Nervensystems, fallen. Diese ersteren selbst aber sind überflüssig, da die drei Sphären doch, wie besonders noch in Pathol. XXXV f. betont wird, alles, was social ist, erschöpfen sollen, mithin auch ihre Erkrankungen alle socialen Krankheiten ausmachen müssen. Es ist dies nur ein Beispiel mehr des Mangels an konsequenter Logik, der Lilienfelds Betrachtungen so oft zum blofsen feuilletonistischen Raisonnement herabsetzt.

Jede Krankheit aber beruht nach Virchows Entdeckung auf einer Veränderung der Zellen, und zwar auf Heterotopie oder Heterochronie oder Heterometrie derselben (Veränderung am unrechten Orte, zu unrechter Zeit, in unrechtem Mafse). Es kommen also im ganzen neun sociale Krankheiten heraus, die jedoch glücklicherweise nicht sämtlich ausgeführt werden. Eine von ihnen ist der Parasitismus, offenbar auf Heterometrie beruhend, indem eine oder mehrere Zellen ein höheres Mafs von Nahrung empfangen, als ihnen nach ihren Leistungen zukommt. Es giebt aber nicht nur ökonomischen, sondern auch rechtlichen und politischen Parasitismus, wiederum nur eine spielende Metapher, nicht ein wirkliches Sachverhältnis. Denn die parasites juridiques sind nicht Parasiten, die auf Grund falschen Rechts sich zu viel aneignen, sondern nach Pathol. 47/48 unehrliche Richter.

Aufser diesen Erkrankungen ist auch Verfall möglich, wie es scheint, dem Altwerden und Absterben des Körpers vergleichbar. Eine Ätiologie des Verfalls fehlt bei Lilienfeld. Nur gelegentlich werden mögliche Ursachen angegeben, die Rückbildung zur Folge haben müssen, besonders Einschränkung der Vererbung des Eigentums (IV, 264, Pathol. 94/95). Der Verfall zeigt sich darin, dafs aus dem socialen Organismus ein anorganischer Mechanismus wird (II, 336) oder eine „Atypie“, womit Lilienfeld wohl die mechanische Gestaltlosigkeit bezeichnen will.

Eine solche Atypie war das römische Reich; auch der Kollektivismus würde eine Atypie sein (Pathol. 155—157). Das Normale ist eine Hierarchie, eine inégalité graduée in der Gesellschaft (Pathol. 96, 112/113). Nordamerika hat eine auf Besitz beruhende, bewegliche, das Aufsteigen erleichternde, Europa eine auf ständischer Gliederung und Vererbung beruhende konstante Hierarchie (Pathol. 208). Wo die Mittelstufen der Hierarchie fehlen, da herrscht entweder Stumpfsinn, wie in China, oder beständige Unruhe, wie in Südamerika (Pathol. 193). Wie bei de Greef (s. oben S. 77) ergreift der Verfall zuerst immer die höchstentwickelten Zweige des socialen Lebens (z. B. den Kredit) und die höchsten, weil sensibelsten Schichten der Gesellschaft (I, 170).

Für das Gegenteil des Verfalls, die Gesundheit und den normalen Fortschritt jeder Gesellschaft werden die Bedingungen in sehr vager Weise angegeben. Sie hängen ab von dem richtigen Verhältnis der Konservativen und der Liberalen (Pathol. 204). Dieser Gegensatz wird auf einen botanischen Begriff zurückgeführt (II, 358, Pathol. 198/199); er entspricht demjenigen von Dauer- und Bildungszellen.

Der Pathologie entsprechend giebt es eine Therapeutik. Alle Eingriffe sind Erregungen oder Hemmungen, gegen Depression oder Überreizung gerichtet, wie es im Körper Erregungs- und Hemmungsmechanismen giebt. Die sociale Zwischenzellensubstanz kann nur als Mittel, also Heilmittel dienen (Pathol. 227 ff.). Ja sogar sociale Wiedergeburt ist möglich, und zwar geschieht dies Wunder durch politische Ereignisse (I, 163/164). Diese ganze Therapeutik geht uns nichts an, da sie keine tiefern Gedanken enthält, und auch hier nicht, wo die Gelegenheit günstig war, die specifische Verschiedenheit der Gesellschaft vom Naturwesen erkannt wird. Denn ein Tier, zumal ein niederes, dem man doch wohl die noch in den Anfängen ihrer Entwickelung stehende Gesellschaft vergleichen mufs, kann vielleicht ein Heilmittel aufsuchen, sich aber nicht bereiten, so wenig wie es sich selbst den Tod zu geben vermag, während die Gesellschaft beides kann. Doch auch diese günstige Gelegenheit läfst Lilienfeld vorübergehen.

So hat Lilienfeld einiges aus dem tierischen Leben entnommen, um das sociale Leben zu begreifen. Einen Gegensatz zwischen beiden giebt es nicht. Wohl wird beständig betont,

dafs die Thätigkeiten des socialen Organismus „höhere“ werden, dafs er wegen des freieren Spielraums der geistigen Kräfte, der seine Einheiten vor der Gebundenheit der Zelle auszeichnet, viel höhere Leistungen erreicht (I, 51/52, 80), dafs der sociale Organismus, je weiter vorgeschritten, desto mehr vernünftige, selbstgewählte Zwecke verfolgt, dafs die Stellvertretung in der Gesellschaft leichter und häufiger ist, als im tierischen Körper (III, 170/171), dafs im Vergleich mit diesem das sociale System elastischer ist (Pathol. 25, 78), sogar, dafs die „höheren Nervenorgane“ der Menschen erst das Produkt des socialen Lebens sind (I, 207), also etwas darstellen, was das blofs tierische Leben nie erzeugen kann. Aber es giebt doch keine anderen Gesetze als Naturgesetze (II, 28, 32, 114, IV, 58); alles andere sind Idole im Sinne Bacons. „Nihil est in societate, quod non antea fuerit in natura“ (II, 74). Dieser letztere Satz widerspricht zwar der durchgehenden Schätzung des socialen Lebens als des höheren; er macht es eigentlich unmöglich, dafs die Gesellschaft etwas neu erzeuge, wie sie die höheren Nervenorgane erzeugen soll; aber er herrscht doch im Bewufstsein Lilienfelds vor. Die Analogie beider Welten ist ihm so vollkommen, dafs sie ihm zur Kongruenz wird.

Wäre dies nicht der Fall, so könnte er nicht ein Verfahren empfehlen, das vor ihm kein Denker vorgeschlagen hat, für das ihm der Ruhm der Entdeckung gebührt. Während nämlich alle vor ihm blofs von der Biologie zur Sociologie gingen, will er auch den entgegengesetzten Weg gehen, nicht blofs die Gesellschaft aus dem physischen Leben, sondern auch dieses aus der Gesellschaft erklären. So z. B. seien die Gehirnprozesse nur zu verstehen durch die Reflexe im Leben einer Gesellschaft (II, 14), besonders durch die Telegraphie (Pathol. 102); die Gärungserscheinungen könne man am besten zuerst in der Gesellschaft studieren, um die gewonnenen Ergebnisse auf die gärenden Flüssigkeiten zu übertragen (III, 90). Die Psychiatrie würde viel gewinnen aus den Analogien, die ihr die Gesellschaft bietet (Pathol. 17). So ist es kein Wunder, dafs Lilienfeld glaubt, die Prinzipien alles Seienden entdeckt zu haben. Er glaubt eingesehen und dargethan zu haben, wie das Ideale real und das Reale ideal sei, wie das Wirkliche diese beiden Seiten biete, einseitiger Materialismus und einseitiger Idealismus beide gleich

falsch seien (I, 6, 41, III, 469). Das Christentum, das den Kreis der Gemeinschaft im Glauben über die ganze Menschheit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ausdehnen will, also weiter als jede bestehende Gesellschaft reicht, ist ihm socialpsychophysische Metaphysik (V, 494). Und aus dem Gedanken, dafs das Prinzip der Vereinigung, das sich von den mechanischen Systemen durch die organischen bis zu den socialen hinzieht, noch weiter fortzusetzen sei, entspringt ihm eine natürliche Theologie, in die wir ihm hier nicht zu folgen haben. Die Idee Gottes ist ihm das Resultat der höchsten Integrierung aller geistigen und sittlichen Kräfte der Menschheit (II, 46/47 III, 150).

In keiner Hinsicht geht, wie wir gesehen haben, Lilienfelds Systematik der socialen Erscheinungen über die von Spencer hinaus, oft aber bleibt sie hinter ihm zurück, obgleich diese selbst nicht vollständig war. Und obgleich er nie müde wird, zu versichern, dafs die Realität der als Leitfaden dienenden Analogie die einzige Wahrheit sei, die er lehren will, so verläfst er doch oft ihren Pfad und stellt Sätze auf, die, weil nicht aus der Analogie abgeleitet, in seinem Sinne unwissenschaftlich sein müssen. Und endlich, ein Gegensatz von Natur und Geist wird dauernd geleugnet mit dem oben angeführten Satze: Nihil est in societate, quod non antea fuerit in natura. Wenn trotzdem fortwährend die Thätigkeiten der Gesellschaft als „höhere“ charakterisiert werden, so will er damit nur sagen, dafs die Gesetze der Natur sich in einem höheren Material wiederholen, dafs ein Unterschied nur des Stoffes, aber nicht der Art und Weise der Entwickelung stattfindet. Damit geht er an dem eigentlichen Problem, das dem analogischen Verfahren gestellt ist, achtlos vorüber.

III. A. Schäffle.

Während so Lilienfeld nicht nachgerühmt werden kann, dafs er in der Erkenntnis des socialen Lebens einen endgültigen Fortschritt gemacht habe, mufs man *A. Schäffle*[1]) in dieser Hinsicht

[1]) *A. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers*, 4 Bde., Tübingen, 1875—1878, wovon 1881 eine zweite, „zum Teil umgearbeitete *Ausgabe*“, 1896 eine zweite, auf 2 Bde. verkürzte, aber nach dem Vorworte doch „voll-

höher einschätzen, wenngleich auch er nicht zu völliger Klarheit vorgedrungen ist. Er hat die socialen Gedankensysteme, die bei Spencer aufserhalb der Analogie stehen bleiben, einzuordnen gewufst; freilich dafs und wie sie eine heterogene Kausalität bewirken, hat er nicht gesehen. In dieser Beziehung begnügt er sich immer nur mit dem Hinweis auf die „höhere" Form der socialen Entwickelung.

Schäffle knüpft in seiner Darstellung der menschlichen Gesellschaft an die Tiergesellschaften an. Mit *A. Espinas*[1]) findet er (Bau und Leben, I, S. 268 ff.) bei den Tieren teils heterogene, teils homogene Gesellschaften. Unter heterogenen versteht er mit jenem solche, die Tiere verschiedener Gattung durch Parasitismus oder Kommensualismus[2]) oder Mutualismus vereinigen, unter homogenen Tiergesellschaften hingegen die Tiere derselben Gattung, die sich zu Ernährungs- oder zu Fortpflanzungsgesellschaften oder zu Völkerschaften zusammenfinden. Diese letzteren (z. B. Vogelschwarm oder Hirschrudel) sind nicht durch ein physisches Bedürfnis, sondern durch psychische Mittel verbunden.

Eine Völkerschaft, ähnlich der tierischen, ist ursprünglich auch die menschliche Horde, aber im Gegensatze zur Tiergesellschaft giebt es bei ihr nun eine Entwickelung nach mannigfaltigen Richtungen.

Das Element des socialen Körpers ist für Schäffle das Individuum. Aus diesem bilden sich sowohl („physiologisch bedingt") die Familie, als auch (frei geschaffen, nicht physiologisch, sondern geistig bedingt) die socialen Grundverknüpfungen (I, 86). Diese

ständigere *Auflage*" erschien. Da nach dem Vorwort der zweiten Auflage diese allein noch die mafsgebende ist, so habe ich mich auf sie in der Darstellung beschränkt. Es kommt fast nur der erste Band, die allgemeine Sociologie, in Betracht. Auch noch in der 2. Aufl. geht unter den breiten Auszügen aus biologischen, philosophischen und sociologischen Werken der Zug der eigenen Gedanken des Verfassers, der doch den Leser fortreifsen sollte, so oft verloren, dafs das Studium des Werkes keine geringe Anstrengung kostet.

[1]) *Die tierischen Gesellschaften.* Deutsch von W. Schlösser, 1879.

[2]) Ein von Espinas (a. a. O. S. 150) unglücklich gebildetes Wort, als ob er es nicht von mensa, Tisch, sondern von mensis, Monat, ableitete, von dem es ein Adjektiv mensualis, monatlich, giebt. Richtig müfste es Kommensalismus lauten. Gemeint ist damit das Verhältnis, dafs die eine Tiergattung von Produkten, besonders Abfallsprodukten, der andern lebt, ohne dafs das Umgekehrte stattfindet.

letzteren sind das, was Spencer Struktur nennt. Sie sind einerseits Massengrundverknüpfungen, die blofs „ideell“, d. h. durch Symbolgebrauch, hergestellt und vollzogen seien (I, 86), z. B. Landsmannschaften, Nationalitäten, Standes-, Klassen-, Partei-, Glaubensgenossenschaften und andere, die I, 89—103 aufgezählt werden, andererseits die nach fünf Funktionen verschiedenen fünf Grundgewebe: 1) der Niederlassung (sociales Raumleben, I, 111, in Gebäuden, Wegen und Verkehrsanstalten sich darstellend, ohne Angabe einer biologischen Analogie); 2) des Schutzes (alles, was schützt, von der Festung bis zur Hagelversicherung, entsprechend den tierischen Panzern); 3) des Haushaltes, die ganze verteilende und ordnende Ökonomie, entsprechend der Gewebe-Ernährung (nicht dem durch Verdauung und Umlauf geschehenden Hauptstoffwechsel, S. 114); 4) der technischen Veranstaltungen, und zwar sowohl der Macht (Heer und Polizei) wie des Geschäfts (Produktion und Handel); die Funktionen der Macht entsprechen den quergestreiften, willkürlichen, die des Geschäfts den glatten, unwillkürlichen Muskeln, S. 118/119; 5) der geistigen Arbeit (die psychophysischen Socialgewebe = dem tierischen Nervensystem S. 122). Wie bei Spencer aus den elementaren Geweben, aus der Struktur, so entstehen auch bei Schäffle aus den Grundverknüpfungen Socialorgane und Socialorgansysteme (I, 86), die I, 175 aufgezählt werden. Sie sind nichts weiter als Unterabteilungen der fünf Grundverknüpfungen.

In zwei Beziehungen ist hier Schäffle über Spencer hinausgegangen: 1) ist ihm das Individuum nicht in jeder Beziehung sociale Einheit. Neben ihm ist schon die Familie eine besondere, „physiologisch bedingte“ Einheit, als deren „Funktion“, neben anderen, die Vermehrung, Erhaltung und Fortpflanzung der persönlichen Elemente der Gesellschaft bestimmt wird (I, 73), wenn sie auch noch nicht als Element neben dem Individuum anerkannt ist (vergl. oben S. 103). Ferner erwähnt Schäffle wenigstens die Schutz- und Stützapparate des Körpers, die äufseren und inneren Skelette, zu denen er homologe Bildungen in der Gesellschaft aufsucht. Endlich hat er das, was in der Gesellschaft dem Nervensystem entspricht, nicht blofs als Regierung dargestellt, sondern auch als das Gebiet des Geisteslebens erkannt und in seiner äufseren Ordnung, dem eben genannten psychophysischen Socialgewebe, wie in seinem Inhalte

unter dem Titel „das sociale Geistesleben“ (I, 176 ff.) ausführlicher betrachtet. Freilich zeigt sich auch die Mangelhaftigkeit seines Verfahrens. Für die erste seiner „funktionell verschiedenen Grundverknüpfungen“ weiſs er keine biologischen Analogien anzugeben. Wenn aber die analogische Methode nicht durchgeführt wird, wenn im Falle einer Abweichung nicht das Prinzip angegeben wird, aus dem diese Abweichung hervorgeht, dann verliert diese Methode ihren Wert als Leiterin und Finderin und ist nichts als ein totes Gewicht, das der Forscher nachschleppt.

So weit von der Struktur der Gesellschaft. Was hingegen Spencer das Wachstum der Gesellschaft nennt, hat Schäffle anders zu bestimmen gesucht. Er gebraucht zwar nicht den Ausdruck Wachstum, sondern „Stufengang der socialen Entwickelung“ (I, 279 ff.). Dies Kapitel ist jedoch gleichbedeutend mit dem Spencerschen über Wachstum, da es zum Teil dieselben sociologischen Thatsachen wie dieses, auſserdem noch die oben bei Lilienfeld angezogene Lehre Häckels vom Aufbau des wachsenden Organismus anführt. Spencer kennt nur drei Stufen dieses Wachstums: Horde, Stamm, Volk. Schäffle sucht sie anders zu bestimmen. In einer Ausführung, die er in der zweiten Auflage ausdrücklich als neu hervorhebt (S. 279 ff.), giebt er folgende fünf Stadien des Wachtums: 1) Völkerschaft, 2) ständische oder feudale Gesellschaft, 3) bürgergemeinschaftliche Polis, 4) Landesgemeinwesen, 5) Nationalgemeinwesen. Von diesen Stadien entspricht das erste der Spencerschen Horde und das letzte dem Spencerschen Volke; die zwischenliegenden sind Schäffle eigentümlich. Leider aber sind sie nicht Stadien des Wachstums. Eine ständisch-feudale Gesellschaft im Gegensatze zur Völkerschaft giebt eine *innere* Gliederung der Angehörigen einer primitiven Gesellschaft, und die bürgergemeinschaftliche Polis bedeutet ebenfalls eine Modifikation dieser Gliederung. Jedenfalls ist nicht in diesen beiden Namen gesagt, inwiefern damit notwendig auch ein äuſseres Wachstum bezeichnet werde. Aber es ist auch nicht einmal in den Erläuterungen, die Schäffle zu jenen Namen giebt, ausgeführt worden. So ordnet also diese Skala des Wachstums die Gemeinwesen nach verschiedenen Prinzipien und ist darum verfehlt. Denn Wachstum ist ein quantitativer Begriff; Schäffle mischt qualitative Bestimmungen ein, die gesondert zu behandeln gewesen wären, und zwar unter den Strukturen,

so dafs beide Prinzipien durch einander gewebt werden und nicht rein zum Ausdruck kommen. Es ist dies ein ähnliches, vorwissenschaftliches Stadium der Einteilung wie etwa das der heutigen Litteraturgeschichte. Auch diese ist noch weit entfernt, ein Einteilungsprinzip durchzuführen, neben dem ja, wenn es die Wirklichkeit nicht erschöpft, andere parallel stehen könnten, sondern sie teilt die Epochen ab, bald nach der Form (z. B. Meistersinger), bald nach dem Inhalt (z. B. Sturm- und Drangperiode), bald sogar nach äufserlichen lokalen oder socialen Verhältnissen (schlesische Dichterschule, höfisches Kunstepos), so dafs ihre Abteilungen nur Titel, Überschriften sind, aber nicht die durchgehende Entwickelung eines Momentes erkennen lassen. Aber es wird auch kein wissenschaftlicher Litterarhistoriker meinen, dafs in diesen blofsen Überschriften seiner Aufgabe genügt sei [1]).

[1]) Abgesehen von der Vermengung quantitativer und qualitativer Momente, die in Schäffles „Stufengang der socialen Entwickelung" enthalten ist, scheint mir auch die materielle Wahrheit dieses Stufenganges zweifelhaft. Schäffle scheint nicht für jedes Volk diesen Stufengang gelten zu lassen, sondern die Nationalgemeinwesen nur „der neuestzeitlichen Gesellschaft" zuzuschreiben. Dagegen scheinen die vier anderen Stufen schon im klassischen Altertum erreicht worden zu sein. Dabei setzt er ausdrücklich das vorklassische Altertum, also etwa das homerische Zeitalter, dem christlichen Frühmittelalter gleich und bezeichnet es als „ständisch-feudal". Dieser Sprachgebrauch ist bei den Historikern allgemein verbreitet, z. B. auch bei *Ed. Meyer* (*Geschichte des Altertums*, II, Stuttgart, 1893, S. 291). Er scheint mir aber unberechtigt. Das westeuropäische Mittelalter zeigt eine fortgeschrittenere sociale Bildung als die Zeit vom troischen Kriege bis zu Solon. Insbesondere ist Schäffle nicht berechtigt, diese letztere Epoche ständisch-feudal zu nennen. Sie hat keine ständische Ordnung, wie das germanische und romanische Mittelalter, sondern diese bahnt sich erst an durch Verschiedenheit des Besitzes, genau so, wie sie sich schon vor der Völkerwanderung bei den Germanen, etwa bei den Sachsen, durch Unterscheidung der Edelinge, Frilinge und Liten anbahnte. Noch weniger aber ist der hellenische Staat damals feudal, d. h. in Einzelgewalten zersplittert, die als Privatrechte von Privaten ausgeübt und als Vermögensbestandteile betrachtet werden. Diese Form der Ausübung der Staatsgewalt ist doch dem Altertum stets fremd gewesen; höchstens finden sich in der letzten römischen Kaiserzeit entfernte Ähnlichkeiten. Der Staat vor Solon war vielmehr patriarchalisch, wie das germanische Königtum vor der Völkerwanderung. Schäffle hätte als Sociologe der von Th. Mommsen eingeführten Sitte, antike Verhältnisse modern zu benennen, eher entgegen- als beitreten sollen. Denn der Sociologe mufs zwar die grofsen Homogenitäten der geschichtlichen Zustände erkennen, darf aber auch über die Specifikationen nicht hinwegsehen.

Eine weitere Ergänzung zu Spencer giebt Schäffle, indem er nicht blofs die Entwickelung, sondern auch den Verfall der Gemeinwesen in Betracht zieht. Freilich, was er (I, 313/314) darüber sagt, ist nicht aus der realen Analogie geschöpft, die doch allem zu Grunde liegen müfste, noch aus ergänzenden Prinzipien, die zu jener Analogie hinzukämen, also nicht systematisch. Er unterscheidet einfach Evolution (Zeit des „numerisch-extensiven“ Wachstums), Transvolution (Zeit der „intensiven“ Entwickelung, womit die Entstehung der Struktur gemeint ist) und Involution (Zeit des Verfalls), die er richtig, aber aufserhalb systematischer Deduktion, ganz innerlich charakterisiert als „Abnahme der geistigen Kraft und inneren Einigkeit der Civilisationskreise“, als Veräufserlichung und Zerstreuung des Volksgeistes. Einen Unterschied endlich hat Schäffle Spencer gegenüber neu aufgestellt, der zwar schon bei Lilienfeld sich findet, auf den aber Schäffle mehr Gewicht als dieser zu legen scheint, den Unterschied des Entwickelungstypus und des Entwickelungsgrades. Was Spencer Typus nennt, ist etwas anderes als bei Lilienfeld. Er unterscheidet den kriegerischen und den industriellen Typus der Gesellschaft; sonst wird der Begriff Typus von ihm nicht weiter gebraucht. Spencer unterscheidet also Typen nach der Hauptthätigkeit der Gesellschaft. Die Beispiele, die Schäffle giebt (I, 320), dafs die Konfessionen einer Religion, ebenso Klein- und Grofsbetrieb eines Industriezweiges, gleichen Typus, aber verschiedene Grade seiner Entwickelung zeigten, diese Beispiele beweisen, dafs er unter Typen die Zweige des socialen Lebens versteht, die zum Teil durch psychologische Unterschiede eine mannigfache Färbung erhalten können. Dies letztere würde diesem neuen Terminus ein gewisses Recht geben, das er nicht hätte, wenn er, wie Schäffle ihn ebenfalls gebraucht, für „Zweig des socialen Lebens“ schlechthin gelten sollte. Da Schäffle aber sonst in Bezug auf die psychologischen Faktoren der Geschichte keine tiefergehende eigene Ansicht hat, so bleibt auch dieser Begriff des Typus ohne tiefere Bedeutung.

Bisher haben wir wesentlich die allgemeine Entwickelung, die Schäffle annimmt, betrachtet. Doch die Frage ist berechtigt, ob es bei Schäffle nicht auch eine Entwickelung des einzelnen Menschen giebt, und in welchen physischen und psychischen Veränderungen sie besteht. Von den physischen Veränderungen

spricht er ebenso wenig wie Spencer, von den psychischen nur indirekt. Er bezeichnet als Ergebnis der socialen Entwickelung die Gesittung, die er in Kultur und Civilisation einteilt (I, 551). Unter Kultur versteht er den „sachlichen Gehalt aller Gesittung", unter Civilisation die Gewinnung und Bewahrung dieses Gehaltes in den edleren Formen des Daseinskampfes[1]). Die Civilisation also bezieht sich auf das Innere des Menschen. Aus dem Inhalt und den Stufen der Civilisation, die er I, 556 angiebt, geht hervor, dafs Schäffle darunter den Fortschritt versteht, der vom Krieg und ausweichender Anpassung durch manche Zwischenstadien hindurch zum gegenwärtigen, in privatrechtlichen Formen geführten Vertrags- und Rivalitätskampfe hinübergeleitet habe, der künftighin — wenn nicht Verfall eintritt — zur Ersetzung der privatrechtlichen Form dieser Kämpfe durch die öffentlichrechtliche, d. h. zum Socialismus führen werde. Es ist also der Gang der Civilisation dasselbe, was Spencer die wachsende Anpassung an den socialen Zustand nennt. Wesentlich dasselbe meint Schäffle, wenn er sagt (I, 557), der Apparat der socialen Auslese sei in fortschreitender Entwickelung und Vervollkommnung begriffen. Denn was bedeutet jene Vervollkommnung? Sie wird nicht bestimmter definiert, als dadurch, dafs der sociale Kampf um das Dasein oder um das bevorzugte Dasein über den Vertilgungskrieg hinaus zu gewaltloser Streitführung und nützlicher Anpassung gelange (I, 306/307). Die Vervollkommnung also ist, wie bei Spencer, wachsende Anpassung an den friedlichen socialen Zustand.

Denn die natürliche Auslese, der Kampf um die Selbst-

[1]) Den Sprachgebrauch analysierend hätte Schäffle hier eine noch einfachere Scheidung finden können. Unter Kultur versteht der Sprachgebrauch einfach die Beherrschung der Natur, d. h. ihrer Stoffe und ihrer Kräfte; erst durch Erweiterung des eigentlichen Begriffes ist von Kultur auch auf seelischem Gebiete die Rede. Dafs dann aber ein Genetiv hinzugesetzt werden mufs, das beweist den bildlichen und weniger ursprünglichen Charakter dieser Erweiterung, z. B. Geisteskultur, Gefühlskultur u. s. w. Civilisation hingegen ist eben das psychische Gegenstück der Kultur. Wie jene die Herrschaft über die natürlichen Kräfte, so bedeutet diese die Herrschaft über die seelischen Triebe, die Dämpfung ihrer natürlichen Roheit, ihre „Veredlung", die sich natürlich am deutlichsten im Daseinskampfe offenbart. Vergleiche darüber weiter unten das Kapitel über die „kulturgeschichtliche" Geschichtsauffassung.

erhaltung, mufs immer bestehen bleiben. Sie wird nur gesellschaftsmäfsig geordnet (I, 293); ihre Formen werden anders, immer weniger gewaltthätig. Sie ist ein Hebel der Entwickelung, nach dem man nicht minder fragen mufs, als nach ihren Gesetzen, freilich nicht der einzige. Neben ihm wirkt noch der „zwar gemeinnützige, aber ruhelose idealistische Verbesserungs- oder Reformtrieb" (I, 294).

So finden wir bei Schäffle kein prinzipielles Hinausgehen über Spencer. Oft zwar wiederholt er, dafs der Gesellschaftskörper eine Gradation gegenüber dem natürlichen Körper sei (I, 266/267), dafs „die Modifizierbarkeit der socialen Einrichtungen viel gröfser ist, als die Variabilität irgend welchen andern Gebietes der Erfahrungswelt", also auch des tierischen Organismus (I, 262), dafs „erst am socialen Körper mit der Politik die bewufste Einflufsnahme des ganzen Volkskörpers auf die entwickelungsgeschichtlichen und pathologischen Veränderungen der (d. h. seiner) Vitalitätsgrenzen auftritt" (I, 264/265). Es ist ihm aber nicht bewufst geworden, dafs damit die Gesetzmäfsigkeit des tierischen Lebens, die biologische, verlassen wird, und eine ganz neue an ihre Stelle tritt.

IV. A. Fouillée.

Viel selbständiger als Lilienfeld und Schäffle steht *A. Fouillée*[1]) der Lehre Spencers gegenüber.

Er hebt sehr deutlich die „physiologischen Beweise" hervor, die für die Analogie zwischen Gesellschaft und Organismus sprechen. Ausdrücklich betont er, was bei den anderen zurücktritt, das *Zusammenwirken* verschiedener Teile zur Erhaltung des Ganzen, nicht minder aber die durch Arbeitsteilung geschaffene Solidarität (La science sociale, S. 78). Wenn nach den idealistischen Philosophen, die darin Kants Schüler sind, die Zweckursachen die specifische Eigentümlichkeit des lebenden Organismus bilden, das Ganze vor den Teilen ist und die Teile gestaltet, so hat die Gesellschaft noch mehr Leben als das Individuum. Denn die Tendenz zu einem gemeinsamen Ziel,

[1]) A. Fouillée hat seine Theorie dargestellt in der Schrift: *La science sociale contemporaine.* 3 éd. Paris, 1896. Eine Ergänzung über praktische Fragen bildet: *La propriété sociale et la démocratie.* 2 éd., 1895.

jene „Konspiration", die man als das Wunder des Lebens betrachtet, ist in ihr noch gröfser als im Tier und in der Pflanze (a. a. O. S. 91/92). Ferner ist der Zweck, den die Teile eines Organismus verfolgen, nicht aufserhalb ihrer, im Ganzen, sondern innerhalb ihrer; sie folgen einem blinden Triebe, der einer mechanischen Gewalt gleichkommt. Jene Zweckmäfsigkeit, die das Ganze im Auge hat, ist erst in der menschlichen Gesellschaft möglich (S. 90/91).

Denn der sociale Organismus ist auch *psychisch* ein solcher. Er hat, wie das Tier, ein Nervensystem, d. h. die Gesamtheit der Gehirne aller ihm angehörenden Individuen (a. a. O. S. 108, 210), und zwar nicht blofs für die Ordnung der Thätigkeiten, sondern auch — was wir oben bei Spencer fehlen sahen — als Organ des Gedankens, wovon nationale Ideen und die daraus folgende Politik ein Beispiel sind (S. 108). Wie schon Spencer macht er auf die Hierarchie, die zwischen den Nervencentren besteht, aufmerksam, der eine gleiche Hierarchie der Organe der staatlichen Regierung entspreche. Er fügt noch hinzu, wie bei dem enthaupteten Tiere niedere Nervencentren stellvertretend die Leitung übernehmen müssen, so könne es ähnlich auch in der Gesellschaft geschehen, wenn sie ihres Hauptes beraubt sei (S. 110).

So ergänzt Fouillée den Vergleich Spencers, aber nirgends schränkt er ihn ein. Ja sogar die Differenzen, die Spencer noch bestehen läfst, weist er als solche zurück. Spencer hatte es als wesentlich hervorgehoben, dafs die Gesellschaft dem Glücke der Einheiten dient, die Einheiten des Körpers aber dem Glücke des Ganzen dienen. Selbst wenn dies richtig wäre, so wären, meint Fouillée, die Gesellschaften nur eine besondere Art von Organismen; denn der Unterschied betreffe nicht das Wesentliche, das, was die Gesellschaft ausmache, die Vereinigung, das Zusammenwirken, die gegenseitige Abhängigkeit der Individuen (a. a. O. S. 156). Aber er bestehe in Wirklichkeit gar nicht. Das Ganze, das der Körper ausmache, sei *in* den Teilen, nicht eine besondere Wesenheit aufser ihnen. Als solche das Ganze ontologisch abzutrennen und zu substanziieren, wäre Metaphysik (a. a. O. S. 177/178). Wenn also die Teile des Körpers gedeihen, so gedeiht zugleich das Ganze und umgekehrt.

Wie dem Zwecke nach, so gleichen sich auch ihrem Ursprunge

nach Organismus und Gesellschaft. Huxley hat bemerkt, dafs Organismen nie aus der Vereinigung ursprünglich unabhängiger Zellen entstehen, während die Gesellschaft aus dem Zusammentreten vorher getrennter Menschen entspringe. Es ist dies die Ansicht des 18. Jahrhunderts. Fouillée weifs sonst, dafs diese Ansicht nicht historische Wahrheit ist; er meint sogar, die Theoretiker des contrat social hätten sie nicht als solche, sondern als rationelle Konstruktion des Staates vorgetragen; er könnte sie also als eine Konstruktion zurückweisen und hinzufügen, dafs die Erfahrung keinen isolierten Menschen kennt. Er giebt aber die Möglichkeit einer solchen Entstehung der Gesellschaft zu und beweist, dafs auch hierfür wenigstens *ein* Vorbild im organischen Reiche zu finden sei. Die Myxomyceten entständen aus der Vereinigung getrennter Keime (S. 152—154).

Wie aber ihrem Zwecke und ihrem Ursprunge nach, so sind auch ihrer Natur nach Organismus und Gesellschaft gleich. Auf den ersten Blick scheinen sie sehr verschieden dadurch, dafs die Teile des Körpers unbewufst und mechanisch auf einander wirken, die Gesellschaft aber nur in ihren Anfängen durch unbewufste und mechanische Bande, nämlich durch Sympathie und gemeinsamen Daseinskampf, zusammengehalten werde, später aber, aus bewufsten und willensfreien Elementen bestehend, einen ganz andern als blofs mechanischen Zusammenhang darstelle. Denn immer mehr mufs an Stelle der früheren Gebundenheit der Kontrakt freier und gleicher Menschen treten, die Gesellschaft ein „kontraktueller Organismus“ werden. Fouillée hegt dieselbe Verehrung für den „Kontraktualismus“, wie Spencer und de Greef (53/54, 111 ff.). Aber jener scharfe Kontrast sei nur scheinbar. Denn erstens seien „bewufst“ und „unbewufst“ nur gradweise verschieden. Die Unbewufstheit könne man als das Bewufstsein in statu nascendi betrachten. Zweitens aber sei es überhaupt falsch, anzunehmen, dafs das Bewufstsein der Organisation und der Entwickelung für beide zerstörend sei (112 ff.). Im Gegenteil, die Bande der Organisation würden dadurch fester. Die Freiheit des Menschen aber bestehe darin, nicht einer äufseren, sondern der inneren Gewalt seiner bewegenden und leitenden Ideen zu gehorchen. Diese seien die Triebfeder der socialen Evolution im Gegensatze zur Unbewufstheit der animalen Entwickelung. Dieses sei der ganze

Unterschied, also nur ein gradueller, nicht ein wesentlicher (S. 147—151).

Obgleich aber jeden Zwang für das sociale Leben ablehnend, verwirft doch Fouillée den extremen Individualismus und den „administrativen Nihilismus“ Spencers, welcher letzterer ja so weit geht, sogar den staatlichen Schulzwang zu verwerfen. Und zwar thut Fouillée dies, gestützt auf dieselbe biologische Methode, die Spencer befolgt. Er weist mit Recht hin auf die im Tierreiche im Aufsteigen zunehmende Bedeutung des Gehirnes, aus der eine steigende Bedeutung der „Idee“ für die Gesellschaft folge. Spencer habe der Macht der Reflexion zu wenig zugetraut, die doch in der leitenden Gewalt der Gesellschaft, dem Staate, ihren höchsten Grad erreichen müsse (S. 137—145, 167/168 und Anmerkung zu S. 168). Wenn also die Gesellschaften in jeder Beziehung Organismen seien, so müsse es notwendig eine Stufenfolge ihrer Typen geben. Das hat schon Comte erkannt und, wie oben dargelegt, ausgeführt. Spencer hat nur etwas einseitiger als Comte den Grad der Arbeitsteilung als Maſsstab der Höhe einer Gesellschaft angenommen, auſserdem aber den Grad ihrer entwickelungsnotwendigen Abwendung von kriegerischer Thätigkeit. Es ist schon oben (S. 103) erwiesen worden, wie dieses letztere Kriterium nicht aus der biologischen Analogie hervorgeht, sondern ihr geradezu widerspricht, weil Spencer die Regierung einer friedlichen Gesellschaft dem sympathischen Nervensystem gleichsetzt, welches doch keineswegs dem cerebrospinalen, dem Analogon der kriegerischen Regierung, in der Entwickelungsreihe entgegenwirkend nachfolgt, sondern voraufgeht. Dies hätte Fouillée auch hervorheben können; er wendet aber nur ein, daſs Spencer die Funktionen des Nervensystems zu beschränkt auffasse, indem er immer nur von Regulierung der Bewegungen spreche, nicht von den Gedanken, und die industriellen Gesellschaften, die soviel Intelligenz verkörpern, nur einem Wesen mit hoch entwickeltem Nervensysteme entsprechen (S. 164). Unter „Gedanken“ hätte Fouillée aber noch mehr als die „Intelligenz“ der industriellen Gesellschaften subsumieren müssen. Vergl. oben S. 112.

Fouillée will den militärischen Typus mit den Raubtieren, den industriellen mit den Wiederkäuern und ähnlichen friedlichen Tieren vergleichen (S. 165). Es hätte genügt, darauf hinzuweisen, daſs Krieg und Industrie verschiedene *Thätigkeiten*

sind, die von demselben Nervensystem ausgehen können und durch anatomische Unterschiede überhaupt nicht bedingt sind. Als dritten und höchsten Typus, meint er, könne man die „denkenden Gesellschaften“ hinzufügen (S. 165).

Unzufrieden also mit der Klassifikation Spencers, will Fouillée eine neue begründen. Er findet, daſs die Anordnung der Teile des Nervensystems ein äuſserer Ausdruck der Decentralisation oder Centralisation ist; Spencer glaubt, in jedem physischen Organismus sei die Centralisation vollkommen, die Teile existierten nur für das Ganze. In Wahrheit — setzt ihm Fouillée entgegen — gebe es auch hier eine Steigerung, an deren Anfang etwa die Polypen mit ganz unabhängigen Teilen, an deren Ende nicht etwa die höchsten vorhandenen Organismen stehen, deren Teile für das Ganze existieren, sondern vielmehr hypothetische, noch höhere Wesen, deren Teile, selbstbewuſst und wollend, für das Ganze ebenso wirken, wie das Ganze für sie wirkt (S. 175/176). Ebenso sei es in der Gesellschaft. Die Gesellschaft, wo das Ganze nur für das Wohl der Teile wirke, von der Spencer spricht, existiere nicht, denn das Ganze sei in den Teilen; es würde mithin zugleich für sich wirken, also nicht *nur* für die Teile. Vielmehr sei eine wechselnde Beziehung zwischen den *verschiedenen* Teilen der ganzen Gesellschaft zu finden, aus der ein verschiedenes Verhältnis zum Ganzen entstehe. Auf der tiefsten Sprosse der Leiter stehen die wilden Horden und andere zeitweilige Verbindungen zu besonderen Einzelzwecken. Es folgen dann Gemeinwesen mit erzwungener, unvollständiger Centralisation, wie die Staaten des Mittelalters, dann solche mit erzwungener vollständiger Centralisation, wie die Militärstaaten, endlich das ideale Gemeinwesen, der „kontraktuelle Organismus“, in dem die Interessen des Staates mit denen der Individuen zusammenfallen. Es ist also nach Fouillée die Macht des Staates und zugleich die geringere oder gröſsere Freiwilligkeit des Gehorchens, die beide zusammen den Maſsstab für die Höhe einer Gesellschaft abgeben (S. 178—180).

Der Fortschritt von dem einen Typus zum andern sei nicht eine sittliche Forderung an die Zukunft, nach der, wie M. Renouvier den Evolutionisten vorwirft, die Vergangenheit als Vorstufe konstruiert werde, sondern eine Wirkung ganz natürlicher Kräfte, aber nicht bloſs des Interesses und der Sympathie, die auch Spencer anerkenne, sondern auch, was Spencer übersehe, der

Ideen, der dem Ideal innewohnenden Tendenz, sich zu verwirklichen, durch die es eine Kraft werde. Diese natürliche Entwickelung könne Fortschritt heifsen, weil sie einen Zuwachs von Denken und Glück bedeute (S. 184—186).

So sieht Fouillée überall eine viel gröfsere Übereinstimmung der biologischen und der sociologischen Thatsachen als Spencer, der ja, wie oben festgestellt, die Übereinstimmung so weit durchführen wollte, als die Thatsachen zuliefsen, aber sie nicht so weit durchgeführt hat. Nur in einer Hinsicht findet Fouillée eine tiefe Differenz zwischen dem socialen und dem individuellen Organismus. Er erhebt die Frage: Hat die Gesellschaft ein Selbstbewufstsein, ein Ich, gleich dem Individuum? Nach *Ed. v. Hartmann* wirke in der Geschichte das Unbewufste, und zwar speciell als unbewufster Volksgeist[1]). Er bediene sich für seine Zwecke der Massen und der aufserordentlichen Individuen; beide müssen immer einer ganz andern Sache als der ihrigen dienen, als „Opfer der List des Unbewufsten", die übrigens von Hartmann der Hegelschen „List der Vernunft" nachgebildet worden ist. Mit Recht weist Fouillée diesen unbewufsten Volksgeist zurück; er sei entweder die alte Vorsehung der Theologen und Metaphysiker, also ein Begriff, den die Wissenschaft ausschliefse, oder die Summe der Instinkte des Volkes. Diese Instinkte aber stellten keine mystische, über den Menschen schwebende Gewalt dar, sondern seien nur alte, zuerst bewufst geübte, dann „unbewufst" gewordene Gewohnheiten, die Fouillée noch besser automatisch nennen würde. Auch gebe es Volksbewegungen, wie die Reformation und die französische Revolution, die keineswegs, wie Hartmann meine, nur unvernünftige und verächtliche Ziele gehabt hätten (S. 195—208).

War also nach Fouillée das Unbewufste eine unnütze Fiktion, so ist ihm eine andere Ansicht vom socialen Bewufstsein ein Irrtum, nämlich die von *A. Espinas*, der das sociale Bewufstsein gleich dem Einzelbewufstsein für ein wirkliches Ich hält. Espinas meint, eine Tiergesellschaft habe ein Bewufstsein von sich, ein Ich, da jedes einzelne Mitglied die Gesellschaft als Vorstellung

[1]) Vergl. darüber auch meine Schrift: *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann.* Leipzig, 1890. S. 63 ff.

in sich habe, und zwar als eine Vorstellung, die stärker als sein Selbstbewufstsein sei, da sonst Aufopferung für die Gesellschaft, wie sie oft vorkommt, unmöglich wäre. Wo in einer Herde ein Führer vorhanden ist, da sei in ihm dieses „kollektive Bewufstsein“ verkörpert (S. 211/212). Ebenso ist nach Espinas die Familie ein *einziges* Bewufstsein, ein Ich, da ihre Glieder fortwährend sich gegenseitig denken, ihr Bewufstsein also denselben Inhalt hat. Von ihr aus folgt dann, dafs auch die menschliche Gesellschaft sich fühlt und denkt, ein kollektives Bewufstsein hat (S. 228).

Fouillée führt dagegen folgendes aus: Jedes Bewufstsein, (d. h. bei ihm immer jedes Selbstbewufstsein, jedes Ich) ist zusammengesetzt und vielfältig, eine Einheit der Form nach, nicht dem Inhalte nach (S. 224/225), eine Unterscheidung, in der er sich an Kant anschliefst. Die mannigfachen Zellen des menschlichen Gehirns haben ein Bewufstsein verschiedenen Grades, und diese mannigfaltigen verschiedenen Grade zusammen geben den Schein einer Einheit (S. 216, 220, 230), wie der gesamte Körper eine scheinbare Einheit ist. Daraus entsteht das Ich als eine Idee, die wie jede Idee, indem sie sich selbst denkt, an ihre eigene Wirklichkeit glaubt, in beständigem Fortschritt sich verwirklicht. „Jede Idee ist zugleich eine Kraft, darum eine Thatsache“ (S. 223). Aber diese Konzentration, die in die Aussage „Ich“ endigt, ist in der Familie und in der Gesellschaft nicht wirklich; für beide gilt die Bezeichnung *wir*. Die Gesellschaft ist keine Gesamtheit, die Selbstbewufstsein hat (S. 234), solange eben nicht ihre Mitglieder alle zusammen ein einziges Gehirn haben. Mit demselben Rechte könnte man noch weiter gehen, nicht blofs die lebende Familie, sondern auch ihre Vorfahren, von denen ja die lebende ihre Vorstellungen geerbt hat, die also ein gleiches Bewufstsein hatten, zu einem Gesamtbewufstsein vereinigen, zu einem einheitlichen Wesen, und nichts würde hindern, auch die künftigen Generationen hinzuzufügen. Dasselbe Verfahren könnte man auf die ganze Gesellschaft anwenden und so zu einem „socialen Pantheismus“ gelangen, in dem alles Individuelle unterginge (S. 242). Es wäre dies aber ein metaphysisches Verfahren, demjenigen gleich, durch das die Deutschen zum „Erdgeist“, zum „Geiste des Sonnensystems“ und endlich zum „Weltgeiste“ gelangten (S. 252). Dem allem gegenüber ist festzuhalten, dafs

die Gesellschaft nicht ein Subjekt ist, das sich selbst denkt (S. 245), dafs derjenige irrt, der die Gesellschaft auf Kosten der Individuen erheben will. Denn die Gesellschaft zieht aus den Individuen ihre Kraft; wenn diese nichts sind, ist auch sie nichts (S. 242); je stärker, je freier das Individuum, desto stärker die aus freiem Vertrage hervorgegangene Gesellschaft. Je mehr Individualismus, desto mehr Socialismus.

Man mufs drei Arten von Organismen anerkennen: 1) solche, deren Bewufstsein verworren und zerstreut ist, z. B. Pflanzentiere und Gliederwürmer; 2) solche, in denen es deutlich und centralisiert ist, z. B. die höheren Wirbeltiere; 3) solche, in denen es klar, aber zerstreut ist. Zu diesen gehören die menschlichen Gesellschaften. „In der ersten Gattung existiert noch nirgends das denkende Bewufstsein und das Ich. In der zweiten haben die Elemente kein Ich, aber der Organismus hat eins. In der dritten haben die Elemente ein Ich, und eben darum kann der Organismus keins haben. Es kann hier zwischen den Einzel-Ichs nur noch eine Einheit des Objektes und des Zieles, nicht des Subjektes geben. Denn es sind gerade die vielfältigen Subjekte, die, sich selbst und die anderen kennend, mit Überlegung und Freiheit eine Gesellschaft bilden“ (S. 246).

Fouillée glaubt also bewiesen zu haben, dafs das Bewufstsein einer Gesellschaft seiner ganzen Art nach ein anderes als das eines Individuums ist, ja, dafs man nur vom Bewufstsein im engeren Sinne, von dem diesem entgegengesetzten Selbstbewufstsein gar nicht sprechen dürfe. Der Unterschied ist sicher ein grofser, und dennoch glaube ich, dafs er nur graduell ist, und dafs man der ganzen Frage von einer andern Seite beikommen mufs. Fouillée steht in der Auffassung des Ichs ganz auf dem kantischen Standpunkte. Das Ich ist kein besonderer Inhalt, keine besondere Materie der inneren Erfahrung. Was aber nicht Materie ist, das mufs Form sein. Also ist das Ich etwas Formales, ein Gefäfs gewissermafsen der wechselnden Inhalte des Bewufstseins. Aber zur Materie, zum Stoff giebt es noch einen anderen Gegensatz als die Form, nämlich die Thätigkeit. Und als solche, glaube ich, mufs man das Ich auffassen. Es ist — rein psychologisch betrachtet — eine Vereinigung gewisser zeitweiliger Inhalte des Bewufstseins, gewisser vorübergehender Vorstellungen mit anderen, die beharrlicher sind, die sich besonders auf unsern

Körper und gewisse bleibende Verhältnisse unseres Innenlebens beziehen. Durch diese Vereinigung treten die konstanten zu den vorübergehenden in Gegensatz und heben sich als konstante, als Ich, klarer und deutlicher ab. Wenn *Hume* den Menschen als ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen [1]) definierte, so war dies falsch; er hätte sagen müssen: eine *Bindung* von Vorstellungen, um die Thätigkeit zu bezeichnen. Dafs das Ich eine Thätigkeit ist, geht daraus hervor, dafs es aufhören kann, z. B. vor dem Einschlafen, nach dem Aufwachen, vor einer Ohnmacht, in der ästhetischen Betrachtung [2]). In allen diesen Fällen ist nicht das *Bewufstsein* erloschen, sondern das *Selbstbewufstsein*, das Ich. Aufser diesem Ich noch ein besonderes Subjekt anzunehmen, welches das Ich, diese Vereinigung der variablen und konstanten Vorstellungen, fühlt, ist nicht nötig. Wenn wir darüber nachdenken, wie wir jene Vereinigung vorgenommen haben, so wird sie selbst eben als ein variabler Inhalt mit dem konstanten Inhalt des Bewufstseins verbunden. Andernfalls aber, wenn man ein Subjekt annimmt, das diese Vereinigung denkt, so mufs man wieder eins annehmen, das dieses Denken denkt, und mit demselben Recht ein drittes, welches das Denken des Denkens denkt. Man erhält so, wie schon Aristoteles [3]) in einer ähnlichen Frage bemerkt hat, einen regressus in infinitum. Das Ich also ist eine Vereinigung variabler und konstanter Inhalte des Bewufstseins.

Etwas Ähnliches aber ist auch oder kann wenigstens sein das Bewufstsein der Gesellschaft. Eine Gesellschaft kann nur dadurch bestehen, dafs ihre Mitglieder gleiche Inhalte ihres Bewufstseins haben, z. B. dieselbe Zornempfindung und dieselben Absichten der Abwehr gegen einen angreifenden Feind. Und ihre Vorstellungen vereinigen sich dann, bilden dann ein Ganzes, nicht deswegen zunächst, wie Espinas meint, weil jeder Einzelne die Gesellschaft vorstelle, sondern weil sie den äufseren Objekten gegenüber alle dieselbe innere Reaktion erleben. Die Gesell-

[1]) „A bundle or collection of different perceptions". *Treatise on human nature* ed. by Green and Grose, London, 1874, vol. I, pag. 534.

[2]) Vergl. hierzu: *Riehl, Der philosophische Kritizismus*, II, 1. Abt., Leipzig, 1879, S. 66; *W. Wundt, System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 380.

[3]) *De anima*, III, cap. 2.

schaft selbst als gemeinsamer Bewufstseinsinhalt ist wohl nur auf den höchsten Stufen denkbar; dazu ist sie zu wenig konkret. Das Gemeinsame aber läfst sich zusammenbinden, zu einem einzigen Handeln vereinen, das so bestimmt und eindeutig verläuft, wie das Handeln eines individuellen Ichs. Zeitweilig also, in den Momenten gemeinsamen Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns, hat eine Gesellschaft ein Bewufstsein. In den Zwischenzeiten, wo diese Gemeinsamkeit geringer ist, hat sie weniger Bewufstsein, gerade so, wie der einzelne Mensch Zeiten geringeren und gesteigerten Seelenlebens kennt. Nur freilich — und hierin liegt der graduelle Unterschied — werden beim Individuum die Zeiten solches stärkeren Seelenlebens häufiger und verhältnismäfsig länger sein, als bei der Gesellschaft.

Man wird einwenden, dafs niemals alle Seelen eines Volkes oder einer Gesellschaft in dieser Weise vereinigt werden, dafs für viele die Möglichkeit oder die Notwendigkeit besteht, sich dem gemeinsamen Handeln wenigstens zu entziehen, dafs erst recht dem gemeinsamen Denken, Fühlen und Wollen sich viele nicht anschliefsen. Dem wäre entgegenzuhalten, dafs dies die Analogie nicht aufhebt. Denn auch im Einzelbewufstsein fehlen nicht minimal bewufste Inhalte, die für diesen Moment zu schwach sind einzutreten, die, wenn sie stark genug wären, das Denken, Fühlen, Wollen und Handeln des Individuums modifizieren, vielleicht ganz und gar ändern würden. Sowohl im Bewufstsein der Gesellschaft wie in dem des Individuums bleiben Teilinhalte von geringerer Bedeutung im Hintergrunde.

Man wird ferner einwenden, beim Individuum habe man die Differenz konstanter und variabler Inhalte des Bewufstseins und darum, wie eben ausgeführt, nicht blofs Bewufstsein, sondern auch Selbstbewufstsein; wo aber seien die konstanten Inhalte im Bewufstsein der Gesellschaft, wo also die Möglichkeit, ein Selbstbewufstsein der Gesellschaft anzunehmen? Die konstanten Inhalte fehlen auch hier nicht. Sie bestehen in der gemeinsamen Vergangenheit, die im Bewufstsein der Mitglieder der Gesellschaft oder, wie man kurz sagen kann, im Bewufstsein der Gesellschaft einen konstanten Hintergrund bildet. Auf ihn wird das Neue, das Variable bezogen und erzeugt so das *Selbst*bewufstsein, das *Ich* der Gesellschaft. Man denke an die Art, wie das Selbstbewufstsein der griechischen Staaten gegen

die Perser, der Schweizer gegen das Haus Habsburg, der Deutschen gegen Napoleon I. entstanden ist.

Endlich wird man sagen: Wenn schon ein besonderes Subjekt, das sich als Ich denkt, oder das den Vorgang des Ichbewufstseins denkt, wie oben erwiesen, als zweite seelische Macht nicht nötig ist, so können wir uns doch wenigstens besinnen, dafs wir das Ichbewufstsein erlebt haben, wogegen der Gesellschaft dies unmöglich ist. Auch diese Unmöglichkeit möchte ich bestreiten. Für das individuelle Ich ist das Bewufstwerden des Selbst und die Besinnung auf diesen Vorgang gleichzeitig unmöglich. Das letztere mufs auf das erstere folgen. Gerade so ist es in der Gesellschaft. In der Zeit des Erwachens des Selbstbewufstseins und des ihm gemäfsen Fühlens, Denkens oder Handelns ist keine Zeit der Besinnung auf diesen Vorgang. Aber nachher, wenn auf die seelische Bewegung Ruhe gefolgt ist, dann kann die Gesellschaft als Ganzes sich diesen Vorgang noch einmal vergegenwärtigen, dann kann sie auf das entwickelte Selbstbewufstsein sich besinnen, dann kann sie bis zu einem gewissen Grade ihr Ich denken. Ob dabei das Wort „Ich“ oder „Wir“ gebraucht wird, darauf sollte Fouillée keinen Wert legen. Das Wort entscheidet nichts über den Vorgang selbst.

Wir werden also Fouillée nicht zugeben können, dafs das Selbstbewufstsein der Gesellschaft toto genere ein anderes, sondern nur, dafs es gradweise vom individuellen Selbstbewufstsein verschieden sei, dafs es seltener und vielleicht weniger stark, weniger fest die Inhalte bindend auftrete[1]). Hätte er dies erkannt, so hätte er in anderem Sinne, als er jetzt annimmt, eine

[1]) Von dem hier vorliegenden Probleme handelt auch das eben erschienene Buch von *J. Novicow*, *Conscience et volonté sociales*, Paris, 1897. Es ging mir leider zu spät zu, als dafs ich es noch hätte benutzen können. Doch scheint Novicow die Frage durchaus nicht in dem oben entwickelten Sinne zu behandeln. Er betrachtet nicht das Bewufstsein der Gesellschaft, sondern das Bewufstsein *von* der Gesellschaft; dieses ist nach ihm in den meisten Mitgliedern der Gesellschaft gar nicht vorhanden; nur die „Elite“ hat ein Bewufstsein von der Gesellschaft und auch diese noch ein unvollständiges. Sie sei darum dem Gehirn gleichzusetzen, das ebenfalls ein, wenn auch unvollständiges Bewufstsein vom ganzen Körper habe (a. a. O. S. 20). — Von der unrichtigen, unpsychologischen Ausdrucksweise, dafs „das Gehirn eine Vorstellung habe“, abgesehen, scheinen Novicows Ansichten denen von *Worms* ähnlich, über den sogleich näher zu handeln ist.

Eigentümlichkeit der Gesellschaft gefunden. Er hätte gesehen, dafs man im allgemeinen die bisherigen Gesellschaften nur mit den untersten Typen der Tierreihe vergleichen darf, da sie, wie diese, am Anfange einer langen, im Tierreiche abgeschlossenen, in der Gesellschaft noch zu erwartenden Entwickelung stehen. Er hätte aber auch gefunden, dafs die Art des Bewufstseins der Gesellschaft höher als der entsprechenden Tiere ist, da man der Gesellschaft Selbstbewufstsein zuschreiben mufs, während man den niederen Tieren wegen des Prinzips der Kontinuität, das überall in der Natur waltet, zwar nicht, wie es die Psychologie des vorigen Jahrhunderts[1]) that, das Selbstbewufstsein ganz absprechen, aber es doch nur als ein seltenes und kurzes Aufblitzen zuerteilen kann. Er hätte dann weiter auch im Inhalte des Bewufstseins der Gesellschaft und dem daraus folgenden Handeln Vorstellungen und Methoden entdecken können, die weit über die sogenannte natürliche Kausalität hinausführen. Er hätte jenen tiefen Einschnitt zwischen Natur und Geist finden können, den wir oben bei Spencer vermifsten. Aber trotz aller kritischen Selbständigkeit, mit der er Spencer gegenübersteht, ist nach ihm die Gesellschaft nicht über die Natur hinausgewachsen; er hat ausdrücklich ein Kapitel „vom socialen Reiche in der Naturgeschichte“, d. h. als Bestandteil der Natur. An einer Stelle, S. 173, ist er nahe daran, die Gesellschaft als geistiges Wesen zu erkennen, indem er sagt: „Sie wirkt selbst zurück auf sich selbst durch den Faktor der Ideen, die auch Kräfte sind.“ Aber er folgert daraus nichts weiter, als dafs die Typen der socialen Organismen nicht so *scharf* wie die Klassen der Botanik und Zoologie gegen einander abgegrenzt seien. Und so ist auch diesem Sociologen trotz seinem Scharfsinne und eindringendem Urteile die notwendige Ergänzung Spencers nicht gelungen.

Und auch in einer andern Richtung geht Fouillée ganz und gar die Wege Spencers. Er kennt für die Zukunft, wie Spencer, wie de Greef, wie Durkheim und andere Sociologen, keine andere Willensbestimmung des Menschen als den Kontrakt. Es scheint ihnen allen ein Zustand vorzuschweben, in dem es

[1]) Vergl. *M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, 1894, S. 187. *Kant, Anthropologie*, § 1.

nur noch ein Gesetz giebt: „halte deinen Kontrakt!“ — in dem also blofs Privatrecht übrig bliebe, alles öffentliche Recht beseitigt wäre. Es wäre dies die Staatslosigkeit, die ideale Anarchie, wie sie Proudhon und andere geträumt haben. Gewifs wird es schliefslich so sein, wenn alle und jede Ungleichheit aufgehoben ist, wenn es also gar keine Autoritäten irgend welcher Art mehr giebt. Solange es aber Unterschiede an Geist und Willen giebt — und diese werden wohl nie aufhören —, so lange werden die an Geist und Willen Starken über die Schwächeren herrschen, und zwar im eigensten Interesse der Schwachen. Die Starken werden nicht umhin können, ihnen durch Gesetze, durch öffentliches Recht Richtlinien ihres Verhaltens vorzuschreiben, ihre Freiheit oder, wie man mit Hegel besser sagen könnte, ihre Willkür zu beschränken. Immer wird es etwas Ähnliches geben, wie die geistige Führerschaft, die Comte ahnte, und sie wird sich nicht auf die Macht ihres Vorbildes beschränken können. Es läge diese Beschränkung auch nicht im Interesse der menschlichen Entwickelung. Denn der Zwang erreicht im ganzen mehr als die blofse Lockung; er ist für viele erst der Weg zur freien, richtigen Selbstbestimmung. Darum, wie *Wundt*[1]) sagt, ist der ideale Anarchismus eine „psychologisch wie moralisch unmögliche Ordnung“.

V. R. Worms.

Nach so mannigfaltigen Bearbeitungen des Problems der organischen Natur der Gesellschaft war es schwer, ihm eine neue Seite abzugewinnen. Dennoch hat *R. Worms*[2]) einige Punkte der Analogie in neues Licht gestellt.

Worms ist von der Realität und Wahrheit der Analogie überzeugt; er findet nur, dafs alle bisherigen Vertreter dieser Ansicht den Beweis blofs bruchstückweise geführt haben, und will ihn vervollständigen. Alle Attribute des lebenden Organismus: veränderliche Form, veränderlichen Inhalt, Heterogenität der Teile im Neben- und Nacheinander, endlich Fortpflanzung — alles dies findet er an der Gesellschaft wieder (S. 19 ff., 38), wobei er unter Fortpflanzung der Gesellschaft nicht die Erzeugung neuer

[1]) *Logik*, II, 2 (2. Aufl.), S. 548.

[2]) *Organisme et société.* Paris 1896.

Generationen, sondern die Gründung von Tochtergesellschaften (Kolonien) oder die Ausbreitung der Ideen einer Gesellschaft auf eine andere versteht (S. 40, 234, 242/243). Alle populären Einwände gegen die Theorie lassen sich zurückführen auf den Satz: „das Individuum allein existiert" (S. 42), womit man sagen will, nur das Einfache, nicht das Zusammengesetzte habe Existenz. Mit Recht wendet Worms ein, daſs das Individuum auch zusammengesetzt sei, daſs es überhaupt nicht unité, sondern nur unification in der Natur gebe (S. 44). In der Sprache der Scholastik zu reden, die *R. Eucken*[1]) passend heranzieht, giebt es nach Worms nur eine unitas compositionis, nicht eine unitas essentiae. Aber auch die zwei wesentlichen Unterschiede, die Spencer zwischen Gesellschaft und Organismus übrig läſst, will er in Übereinstimmungen verwandeln. Die Diskontinuität der Gesellschaft ist nur scheinbar; denn wenn ihre Elemente sich auch nicht wie Körperzellen berühren, so stehen sie doch mit einander in Verbindung (S. 52 ff.). Ebenfalls bloſs scheinbar ist die zweite Differenz Spencers, daſs das „Bewuſstsein im Nervensystem konzentriert", in der Gesellschaft aber über alle ihre Mitglieder verbreitet sei. Denn jene Konzentration ist viel geringer, als Spencer meint. Die nicht nervösen Zellen müssen gleich den Protozoen ein Bewuſstsein haben, wenn auch in geringerem Grade als die Nervenzellen, da sie gleiche Funktionen wie die Protozoen, besonders die Wahl und Assimilation der Nahrung ausüben (S. 59 ff.).

Das Element, aus dem die Gesellschaft sich bildet, ist für Worms das Menschenpaar (couple humain), das er ähnlich wie Plato im Symposion als das wahre menschliche Wesen betrachtet, da diese Zweiheit für die Fortpflanzung (S. 128/129) notwendig ist. Davon ist nach ihm sehr wohl die wechselnde Familienform, die Ordnung der Bildung des couple humain, zu unterscheiden. Er gelangt aber nicht bis zu der oben, in der Kritik Spencers, getroffenen Entscheidung (S. 101), daſs man nicht ein Element schlechthin, sondern ein Element in einer Beziehung und ein anderes in anderer Beziehung annehmen muſs.

Spencer unterscheidet bekanntlich im socialen Organismus

[1]) *Zur Würdigung Comtes*, in den E. Zeller gewidmeten „*Philosophischen Aufsätzen*", Leipzig, 1887, S. 68.

Wachstum, Struktur, Organe (die mit der Struktur entstehen), Funktionen, Typen. Das Wachstum rechnet Worms mit zur Struktur. Diesen Terminus jedoch nimmt er nicht an, sondern ersetzt ihn durch „Gruppierung". Es war wohl die darin liegende Erinnerung an die Starrheit eines steinernen Gebäudes, welche ihm „Struktur" ungeeignet erscheinen liefs. In der That entspricht „Gruppierung" besser der freien Bewegung der Menschen, durch die sie aus dem einen socialen Verbande in einen andern treten können. Im Körper unterscheidet Worms vier Gruppierungen der Zellen, die, nach einander entstehend, mannigfach in einander greifen und sich durchsetzen: 1) die embryologische (die Bildung der drei Keimblätter); 2) die topographische (durch Längen- und Breitenwachstum); 3) die physiologische (nach der physiologischen Arbeitsteilung); 4) die homoplastische oder homogene (den Zusammenhang gleichartigen Gewebes, z. B. des Nervensystems) (S. 132 ff.). Dieselben finden sich in der Gesellschaft wieder, und zwar in folgenden Zusammenhängen: 1) der Familie; 2) des Volkes; 3) der verschiedenen Gewerbe; 4) der gleichartigen, durch die ganze Gesellschaft verbreiteten Gewerbe (z. B. der Eisenbahnen) (S. 141 ff.). Die zweite Gruppierung also, die topographische, ist diejenige, die sonst Wachstum genannt wird (genauer zerlegt S. 267 ff.). Die Unterscheidung der vierten von der dritten Gruppierung ist eine sehr künstliche. Denn Systeme mit ganz homogenen Geweben im Gegensatze zu den aus verschiedenartigen Geweben bestehenden „Apparaten" (z. B. dem Verdauungsapparat) giebt es nicht. Auch das Nervensystem ist ja nicht gleichartig. Es enthält Gewebe in sich, die in ihrer chemischen Zusammensetzung sehr verschiedenartig sind, wie die Sinnesorgane, das Rindengrau des Gehirns u. a. Es handelt sich also nur um ein Mehr oder Weniger von Verschiedenartigkeit. Die Ordnung komplizierter Phänomene mufs aber nach Qualitäten, nicht nach Gradunterschieden geschehen, da die Mannigfaltigkeit sonst eine unendliche bleiben würde. Als Funktionen unterscheidet Worms Ernährung (= Ernährung und Verteilung bei Spencer), Beziehungen nach aufsen (= Regulierung bei Spencer) und Fortpflanzung, die, wie wir oben gesehen, bei Spencer aufserhalb des Systems bleibt (S. 197). Auf allen diesen Gebieten wird der Parallelismus im ganzen richtig durchgeführt. Aber ebensowenig wie seine Vorgänger hat Worms

erkannt, dafs der Fortpflanzung des tierischen Organismus nicht blofs die räumliche Fortpflanzung der Gesellschaft (durch Kolonisation, Nachahmung), sondern auch ihre zeitliche Fortpflanzung durch Erziehung entspricht.

Spencers Unterscheidung des militärischen und des industriellen Typus wird verworfen, da beide Thätigkeiten, die kriegerische und die friedliche, in Wirklichkeit sich vermischen (S. 298 ff.). Eine neue Typentheorie stellt Worms nicht auf. Überhaupt verzichtet er auf eine Klassifikation der Gesellschaften, da die caractères dominateurs schwer zu bestimmen seien (S. 285). Spencer nehme zum caractère dominateur den Grad der Zusammengesetztheit, E. Durkheim[1]) die mit der Zusammengesetztheit verbundene Differenzierung der Teile. Doch sei bei dem jetzigen Stande der Sociologie und der Ethnographie noch schwer zu bestimmen, zu welcher Stufe irgend eine Gesellschaft zu rechnen sei (S. 286/287, 310). Unbrauchbar sei auch die Klassifikation nach dem Grade der Centralisation, die, wie wir eben gesehen, Fouillée aufstellt (S. 288 — 290). Die politischen Phänomene seien die oberflächlichsten von allen, die zwar eben darum am leichtesten bemerkt würden, aber keineswegs die herrschenden seien (S. 293). Auch das Recht (S. 294) und andere Prinzipien werden als Klassifikationsgrund abgelehnt. Am geeignetsten wäre wohl ein Einteilungsgrund, der mehrere Prinzipien kombinierte: zuerst die anatomischen Verhältnisse (was wohl gleich dem Grade der Zusammengesetztheit ist), dann die ökonomischen, dann die intellektuellen (wie bei Comte), zuletzt die politischen (S. 301/302) Thatsachen. Doch ein positiver Versuch wird nicht angestellt.

So hat Worms dieselben Themata wie Spencer, aber in eigener Weise behandelt. Ein Thema noch hat er genauer ins Auge gefafst, das bei Spencer ganz zurücktritt. Was ist der Tod einer Gesellschaft? blofs der Tod einer Generation oder der Untergang des ganzen Volkes, das eine Gesellschaft gebildet hat? Er verneint das erste und bejaht das zweite. Denn die Generation sei nicht abgrenzbar, könne also auch nicht sterben, und die Ähnlichkeiten der verschiedenen Generationen seien zu

[1]) Über E. Durkheim siehe weiter unten unter „Ökonomische Geschichtsauffassung".

grofs, als dafs man sie als besondere Gesellschaften auffassen dürfte. Doch müsse man politische und sociale Existenz unterscheiden (S. 110). Nach dem Verlust der ersteren könne die letztere, wie z. B. bei den Polen, noch fortdauern. Noch richtiger wohl wäre es gewesen, nach richtigen Bestimmungen des Wesens der Gesellschaft und methodischer Analogie zu entscheiden, dafs ein lebendes Wesen einen einheitlichen Willen hat, dafs eine Gesellschaft ebenfalls ein Willenswesen ist, indem der Mensch nicht durch seinen Körper, sondern durch seinen Willen ihr angehört, und dafs, wie es beim Individuum ein gradweise vor sich gehendes Absterben des Willens giebt, so auch der gesellschaftliche Wille allmählich ersterben kann. Beim Individuum ist der Körper zugleich tot. Bei der Gesellschaft können die Einzelnen körperlich noch übrig sein; sie sind aber social tot, sobald sie keinen gemeinsamen Willen mehr haben.

Alle diese Themata betreffen das Innere der Gesellschaft. Aber auch ihre räumliche Grenze, ihre Ausdehnung ist zweifelhaft und ein notwendiger Gegenstand der Erörterung. Spencer (P. S. § 245, 253), und schon vor ihm Lilienfeld, hat Menschenwerke (wie Häuser und Eisenbahnen), auch lebende Wesen (z. B. Haustiere) mit zum Organismus gerechnet. Lilienfeld hat sie der Zwischenzellensubstanz verglichen. Worms erklärt, die Zwischenzellensubstanz sei Produkt der Zellen, aber Tiere und Pflanzen, ebenso die Werke der Menschen seien nicht aus den Menschen entstanden (S. 52—54, 91). Ganz mit Recht. Denn die umgebende Natur ist das Material, auf das die Gesellschaft wirkt, aber sie wird nicht, wie die Zwischenzellensubstanz, von ihr erzeugt. Sie dient zum Teil, das Leben aufrecht zu erhalten, aber sie wird nicht selbst ein Lebendiges, ein Teil des Lebens der Gesellschaft, weshalb Spencer sie nicht zum Organismus schlechthin rechnen darf. Leider fällt Worms in die falsche Ausdehnung der Analogie zurück, indem er Strafsen und Eisenbahnen anstatt der dem Verkehr dienenden Menschen mit den Blutgefäfsen vergleicht (S. 201).

So weicht Worms mannigfaltig von Spencer ab, aber nur, um die organische Natur der Gesellschaft und ihre Einheit noch schärfer herauszuheben. Es giebt für ihn keine qualitativen Unterschiede zwischen Körper und Gesellschaft, nur graduelle, die in der gröfseren Bildsamkeit der letzteren ihren Grund haben (S. 72/73). Das Tier-

reich steht hoch über den Reichen der Protisten und der Pflanzen; über ihm erhebt sich in noch viel weiterem Abstande das Reich des socialen Lebens (S. 393). Worms geht darin weiter als jeder seiner Vorgänger.

Kein Wunder also, dafs er schliefslich auch ein sociales Bewufstsein gleich dem persönlichen Ich annimmt. Es mufs ein solches geben, da es wirkt, da die Menschen oft gegen ihr eigenes Bewufstsein von ihm fortgerissen werden. Und zwar hat nicht das Individuum als seinen Gedanken die Gesellschaft — das wäre noch Individualismus —, sondern die Gesellschaft denkt sich in dem Individuum (S. 214 ff.). Wie er zu diesem letzteren Ergebnis kommt, wird nicht erklärt. Er scheint mit metaphysischer Ontologie anzunehmen: was wirkt, wie das sociale Bewufstsein, mufs ein Wesen sein (S. 210) und da es Bewufstsein ist, mufs es sich selbst denken. Der Weg, durch eine genauere Analyse des menschlichen Ich den Begriff des Selbstbewufstseins und die Möglichkeit eines Selbstbewufstseins der Gesellschaft zu gewinnen, diese Methode, die oben (S. 152 ff.) zur Kritik Fouillées von mir angewendet wurde, ist von Worms nicht eingeschlagen worden. Auf die obige Entscheidung der ganzen Frage mufs ich hier zurückverweisen.

Wenn Worms so die Gesellschaft als selbstbewufstes Wesen fafst, so begreift man nicht, warum er nur den Staat, nicht die Gesellschaft als Person betrachten will (S. 37, 46; dagegen S. 383). Sehr begreiflich hingegen ist es, wenn er die Solidarität für das wesentliche Merkmal des socialen Lebens hält und alle sociale Hygiene anweist, die Solidarität (S. 380), wo sie gestört war, wieder herzustellen. Die Individuen sind zugleich indépendants und interdépendants (S. 128), selbständig, aber nicht unabhängig, wie man dies übersetzen könnte[1]).

Denn eine sociale Therapeutik ist nötig, da es eine sociale Pathologie giebt. Die Krankheiten der Gesellschaft sind teils massenweise auftretende Krankheiten der Menschen, Epidemien

[1]) *R. Stammler* (*Wirtschaft und Recht vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1896, S. 73) scheint meine Ausdrucksweise, die ich in der schon genannten Schrift über Hegel gebraucht habe, das Rechtsgebiet sei in der Gesellschaft selbständig, aber nicht unabhängig, widersprechend zu finden. Worms' Begriffe aber sind dieselben und heben sich ebensowenig auf wie die meinigen.

(S. 313 ff.), teils Krankheiten, die aus dem Kampfe der socialen Gruppierungen oder der verschiedenen Teile einer Gruppierung oder der Individuen unter einander hervorgehen (S. 322 ff.). An sich ein Prinzip des Fortschritts, wird der Kampf ein Krankheitserreger, wenn seine Waffen unsittlich sind, so dafs der Bessere unterliegt (S. 324). Hier ist die analogische Methode ganz verlassen. Nur die fettige Entartung nervöser Gewebe wird mit dem parasitischen Nichtsthun einer privilegierten Klasse verglichen. Aber was entspricht im Einzelkörper den Epidemien, was dem unsittlichen Sieger? Die Epidemien sind nicht Krankheiten der Mitglieder der Gesellschaft, soweit sie ihre Mitglieder, also sociale Wesen, sondern soweit sie Naturwesen sind. Die Epidemie ist nicht eine pathologische Veränderung der die Gesellschaft schaffenden, vereinigenden Kräfte, sondern nur des physischen Materials, aus dessen Erkrankung allerdings sekundär eine Erkrankung, d. h. eine pathologische Veränderung der socialen Beziehungen hervorgehen kann. An sich aber ist die Erkrankung des Materials noch nicht — wenn der Ausdruck gestattet ist — eine Erkrankung der Beziehungen. Die von Lilienfeld, im Anschlusse an Virchow, aufgestellte Ansicht (siehe S. 135) vermeidet den Fehler von Worms; sie betrachtet mit Recht als Erkrankung die Abweichung der socialen Elemente von einem normalen Verhältnis zu einander, also eine unnormale Beziehung derselben zu einander.

So hat auch der letzte Bearbeiter der biologischen Sociologie das eigentliche Problem, den Übergang aus einer natürlichen in eine geistige Kausalität, nicht gesehen. Auch Worms ist nahe daran, diese zweite Welt, die sich in eigentümlicher Weise über der natürlichen aufbaut, als eigentümliche zu finden, aber er geht doch daran vorüber. Er sieht wohl das Wirken des Geistes; er läfst nicht das ökonomische System lediglich von seiner eigenen Regierung, den Banken, die Spencer dem sympathischen Nervensystem vergleicht, beherrscht werden, sondern er verlangt auch Eingriffe der Centralregierung, die dem cerebrospinalen Nervensystem entspreche, in das Getriebe der wirtschaftlichen Kräfte (S. 341); er verwirft Marx' Erklärung der socialen Entwickelung[1]) (S. 356 ff.); er verlangt, dafs die biologische Ana-

[1]) Die übrigens von Worms (S. 182) nicht richtig wiedergegeben wird. Über Marx weiter unten mehr.

logie die Prinzipien, die Psychologie aber die Thatsachen gebe (S. 397). Das sociale Nervensystem beschränkt er in seinen Leistungen nicht, wie Spencer, auf die Regulierung der Thätigkeit, sondern er rechnet dazu auch die Menschen, die rein theoretisch arbeiten (S. 165—167), zu seinen Äufserungen also auch den Inhalt der religiösen Systeme. Und hier bemerkt er wenigstens von den religiösen Vereinigungen, dafs sie etwas darstellen, wozu es im Organismus nichts Gleichartiges giebt (S. 151). Es war nur noch ein Schritt zu der Erkenntnis, dafs die religiösen *Systeme* (nicht die primitiven religiösen Ideen), wie wir oben in der Kritik Spencers gesehen haben, einer Art der Denkthätigkeit entsprungen sind, die einem tierischen Bewufstsein unmöglich ist, dafs hier ein anderer Zusammenhang der Dinge beginnt. Aber er hat trotz der Schärfe seines Denkens diesen Schritt nicht gethan. So kommt es auch, dafs eine Seite des socialen Lebens, der Fortschritt der Gesellschaft, bei Worms dürftiger behandelt ist, als andere Fragen, und überhaupt die vergleichende und Überblicke gewinnende Ansicht der Geschichte vor der Betrachtung der Gegenwart zurücktritt.

VI. Zusammenfassendes Urteil über die biologische Sociologie.

Wenn man den Gang der biologischen Sociologie überblickt, so ist als positives Ergebnis wesentlich nur eins zu erkennen: die vollständigere Durchführung der Parallele durch alle Einzelheiten hindurch. Was Spencer noch übersehen hatte, ist von seinen Nachfolgern gröfstenteils hervorgezogen worden. Falsche Auswahl des Vergleichbaren ist vielfach begegnet, aber auch berichtigt worden. Daneben aber sind durchgehends bei den biologischen Sociologen drei Mängel zu beobachten:

1) ein häufiges Abspringen von der methodischen Deduktion aus der Analogie, die doch den wissenschaftlichen Grund der zu gewinnenden Kenntnisse geben soll, und Aufstellung irgendwie anders gewonnener Sätze, die ohne jenen Grund ganz in der Luft schweben, nur den Wert von „Sentiments" haben. Es ist in vorstehender Übersicht oft genug (S. 105, 106, 132, 133, 134/135, 141, 143, 163) darauf hingewiesen worden.

2) Vergessen gewisser wichtiger Analogie*schlüsse*, die Comte

gezogen hatte, die ihrer Wichtigkeit wegen nicht vergessen werden dürfen. Dahin gehören die Notwendigkeit einer gleichen, allgemein herrschenden Lebensanschauung für das Gedeihen der Gesellschaft, die von Worms nur gestreift, aber nicht entschieden wird, und die Unterscheidung organischer und zerstörender Epochen der Geschichte[1]), die seit Comte beinahe aufgegeben scheint, die nur von Lilienfeld und Schäffle in ihrer Lehre vom Verfall, von Schäffle auch durch den Begriff der Verbildung (I, 379) berührt, aber nicht systematisch durch die Geschichte hindurchgeführt wird. Und doch sind beide, die Förderlichkeit gemeinsamer Ideen und der Wechsel von Blüte und Verfall, notwendige Ergebnisse der Analogie. Ein Individuum wird desto tüchtiger sein, je einheitlicher sein Denken ist, je weniger es schwankt. Wird es von Gegensätzen zerrissen, so wird es zaudern oder schwächlich handeln und untüchtig sein. Dementsprechend wird eine Gesellschaft desto tüchtiger für den Daseinskampf sein, je einheitlicher die Ideen sind, die den Willen aller, den socialen Willen bewegen. Dafs die Einheitlichkeit die Form des Gehorsams gegen eine geistliche Korporation annehme, wie Comte meint, das ist keine unerläfsliche Bedingung. Sie kann durch die innere Gewalt des gemeinsamen Ideengehaltes bewirkt werden. Aber dafs hier Einheit stärkt, Verschiedenheit schwächt, beruht auf sehr einfachen Verhältnissen psychischer Mechanik. Der empirische Nachweis dafür kann erst im zweiten Teile erbracht werden. In demselben Teile wird auch die geschichtliche Bestätigung folgen, dafs wirklich Blüte und Verfall ebenso notwendige Erscheinungen der Gesellschaft wie des Organismus sind, dafs aber freilich die Gesellschaft als ein geistiger Organismus nicht in so enge Grenzen gebannt ist, wie der physische Organismus, dafs es bei ihr unter gewissen Umständen ein Erwachen neuer Ideen und damit neuen Lebens geben kann.

3) Die Nichtbeachtung der Frage, wie weit im Verlaufe der Entwickelung der Gesellschaft die physische und geistige Beschaffenheit ihres Elements sich verändert habe, wie weit der menschliche Typus ein anderer geworden sei. Es scheinen mir der Feuerländer, der den primitiven Menschen vertritt, einerseits

[1]) Vergl. darüber weiter unten das Kapitel über die „ideologische“ Geschichtsauffassung.

und der hochcivilisierte Europäer oder Amerikaner andererseits nicht mehr derselben Species anzugehören, auch dann nicht, wenn man die menschlichen Rassen nur als Varietäten betrachtet, rein physisch also beide zu einer Species rechnet. Denn man mufs als specifische Unterschiede nicht blofs die physische, sondern auch die geistige und seelische Verfassung anerkennen, welche letztere etwa einen J. St. Mill himmelweit von einem Feuerländer trennt und zu einem vielleicht nicht blofs specifisch, sondern toto genere verschiedenen Wesen macht. Auf dieses Problem besinnen sich die biologischen Sociologen gar nicht; kaum dafs Spencer einige höchst vage Begriffe von der „wachsenden Anpassung an den socialen Zustand“ und der Abnahme des kriegerischen Geistes aufstellt. Es müfsten viel eingehender die wesentlichen Züge des Gedanken- und Gemütslebens und die wesentlichen Willensrichtungen der verschiedenen Epochen, in der historischen Zeit auch der verschiedenen Stände gekennzeichnet, kurz das wenigstens angebahnt werden, was *J. St. Mill*[1]) Ethologie nennt. Es scheint hier bei den biologischen Sociologen zum Teil das obzuwalten, was man das naturwissenschaftliche Vorurteil nennen könnte, die Beschränkung auf das Greifbare, Sichtbare, sinnlich Wahrnehmbare, obgleich man doch Grund hat, anzunehmen, dafs auch der geistige Typus in anatomischen, uns freilich noch ganz verborgenen Unterschieden des Nervensystems sich ausprägt.

4) Die Unklarheit über Ursprung und Verlauf des sogenannten höheren Lebens, das der Gesellschaft doch, wie wir gesehen haben, fortwährend zugeschrieben wird. Besonders der letztere Mangel mufste schliefslich dazu führen, die monistische Tendenz, die seit Spencer mit der biologischen Betrachtung verbunden ist, aufzugeben, um für das, was man an Einheitlichkeit der Anschauung verlor, gröfsere Übereinstimmung mit den Thatsachen zu gewinnen. So entstand die dualistische Sociologie, die mit dem einen Fufs in der biologischen Methode steht, mit dem andern aber das Gebiet der Thatsachen der Gesellschaft betritt, ohne apriorische Annahmen zu machen. Sie thut dies teilweise nur aus praktischem Triebe, um Forderungen zu stellen,

[1]) *Logik*, Buch VI, Kap. 5, besonders § 6. Bei *Wundt* (*Logik*, II, 2 [2. Aufl.], S. 369 ff.) ist Ethologie gleich der Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen.

die ihr vom Naturlauf ganz unabhängig scheinen, teilweise aber auch mit deutlicher Ahnung, daſs selbst für die theoretische Betrachtung die biologischen Analogien nicht mehr ausreichen.

Fünftes Kapitel.

Die dualistische Sociologie.

I. L. F. Ward.

Die erstere Art des Dualismus, die soeben gekennzeichnet wurde, vertritt *Lester F. Ward*[1]).

Lester F. Ward ist in seiner Weltanschauung und nicht minder in der Auffassung der bisherigen Gesellschaft ein Anhänger Spencers und weicht nur in wenigen Einzelheiten von ihm ab, aber er trennt sich von ihm in Bezug auf das Werden der Zukunft. Während Spencer auch hier Naturalist bleibt, kein neues Prinzip bei ihm die „natürliche" Entwickelung unterbricht, ist Ward der Ansicht, daſs zwei groſse Schritte im Fortschritt der „Natur" gemacht worden sind, der eine, als die „desires" und mit ihnen die empfindende aus der empfindungslosen Welt entstand, der andere, als die geistige Kraft (intellectual force) sich über die „desires" erhob, nicht minder fundamental von diesen verschieden, als sie selbst von dem unter ihnen liegenden Reiche des Leblosen verschieden sind (II, 164). Man kann die Kluft zwischen dem Geist und dem, was unter ihm liegt, nicht schärfer bezeichnen. Wenn Ward auch ihn noch unter den allgemeinen Begriff „Natur" rechnet, so ist dies nur eine Unvollkommenheit der Terminologie, wie bei Comte die Bezeichnung seines ganzen Systems als „philosophie naturelle", die den Gegensatz nicht aufhebt. Die intellektuelle Kraft ist nach Ward bisher nur bruchstückweise und nur teilweise mit Erfolg wirksam gewesen. Erst in der Zukunft wird sie zu voller

[1]) *Dynamic Sociology* or Applied Social Science as based upon statical sociology and the less complex sciences. 2 Bände, New York, 1894. Eine erste Ausgabe, die nach der Vorrede 1883 erschienen sein muſs, scheint Ward nicht mehr anzuerkennen.

Geltung kommen und den ungehemmten Fortschritt der Gesellschaft bewirken.

Das erste Gesetz, das in der Natur herrscht, ist das der Aggregation, d. h. der Bildung von immer höheren Einheiten, die sich über einander erheben (I, 236, 245). Ihm ebenbürtig und entgegengesetzt ist das Gesetz der Zerstreuung (dispersion). Aus dem Zusammenwirken beider geht die „Evolution" hervor (I, 249). Es wird nun zur Ergänzung Spencers eine kurze Darstellung der „Evolution" der unorganischen Welt gegeben, die bei diesem fehlt, dann die der organischen, durchaus übereinstimmend mit Spencers Biologie. Die bei Spencer der Evolution folgende „Dissolution" bleibt, als erst in unendlich ferner Zeit eintretend, aufser Betracht (I, 163, 166; II, 6).

Die Gesellschaft ist nicht von allem Anfange mit dem Menschen vorhanden. Die vorgesellschaftliche Stufe eines isolierten, sich lediglich von Pflanzen nährenden Menschen ist eine notwendige Annahme (I, 525).

Auch für Ward gilt der Satz Spencers, dafs die Eigenschaften der Gesellschaft aus den Eigenschaften der Einheiten folgen (I, 35, 473). In der Chemie freilich ist er, wie Spencer, zu der Einsicht gelangt (I, 294/295, 311), dafs aus den Eigenschaften der Elemente die Eigenschaften der Aggregate nicht zu berechnen sind, sondern etwas Neues, wenigstens für die menschlichen Sinne Neues, hinzukommen kann. Ob aber für die Gesellschaft nicht vielleicht etwas Ähnliches gelte, auch hier etwas in den Einheiten nicht Vorhandenes hinzukomme, diese Frage scheint ihm gar nicht eingefallen zu sein.

In der Gesellschaft walten verschiedene sociale „Kräfte", die nichts weiter als die Triebe (desires) der Einzelnen sind (I, 668), deren wesentlich fünf aufgezählt werden (I, 472, 480): der Trieb nach Selbsterhaltung, der Geschlechtstrieb, die ästhetische, die Gefühls- (oder moralische) und die geistige Kraft. Besonders rücksichtslos waltet der Selbsterhaltungstrieb in Gestalt des Gesetzes der Erwerbung (acquisition) (I, 497) und der Täuschung (deception), welches letztere überhaupt von dem Wilden an, der das Tier in die Schlinge lockt, die wesentliche Form der geistigen Kraft ist (I, 500/501; II, 145). Auch in der Gesellschaft hat es bisher Wachstum und Evolution gegeben, dank den eben genannten Kräften und der „natürlichen Aus-

lese". Dieses „einfache Gesetz" herrscht über alles Seiende und erklärt für Ward alles und jedes, was er sonst nicht zu erklären vermag. Es erklärt die Vereinigung der Zellen, durch die die mehrzelligen Tiere entstehen (I, 332), wobei man nur nicht begreift, warum einige einzellige überhaupt noch übrig geblieben sind; es erklärt, warum viele der Empfindungen im allgemeinen, Ernährung und Begattung im besonderen mit Lust, andere mit Schmerz verbunden sind (I, 399, 469, 602). Dasselbe Gesetz (nicht etwa ein „social sentiment", das man fälschlich annimmt, das aber den Affen fehlt) erklärt den Ursprung der Gesellschaft (I, 451). Es vertritt ihm die Stelle der prästabilierten Harmonie, indem es auch eine Harmonie herstellt, aber freilich erst, nachdem alle Dissonanzen untergegangen sind (I, 602). Die natürliche Auslese ist ihm noch mehr als Spencer der deus ex machina geworden, der anders nicht lösbare Schwierigkeiten beseitigt.

Das Wachstum der Gesellschaft hat sich bisher durch vier Stadien bewegt (I, 464 ff.): 1) Die Einzelexistenz, die Ward, wie schon oben erwähnt, für eine notwendige Hypothese hält, freilich im Widerspruche mit der Thatsache, daſs die nächsten tierischen Verwandten des Menschen gesellig leben. 2) Die erzwungene Vereinigung, und zwar erzwungen durch die naturgemäſse Anhäufung von Menschen an einzelnen Orten und den notwendigen gemeinsamen Schutz gegen Gefahr, der Anarchie im Innern nicht ausschlieſst. Auch dieses Stadium ist nur „theoretisch". 3) Die nationale und politische Gesellschaft (national or politarchic stage) mit den ersten Elementen einer Regierung und den notwendigsten Zwangsgesetzen, so daſs der innere Krieg aufhört, aber der äuſsere beständig wird. 4) Die kosmopolitische Gesellschaft der Zukunft, die einst alle Völker vereinen wird. Diese Gliederung ist wertlos, da nicht bloſs das erste Stadium hypothetisch, sondern auch das zweite, in das man z. B. die gentile Gesellschaft einordnen muſs, ganz falsch charakterisiert und fast die ganze geschichtliche Entwickelung in das dritte eingeschlossen ist.

Nicht minder dürftig als das Wachstum ist die andere nach Ward notwendige Veränderung, die Evolution, bestimmt. Der Fortschritt der Arbeitsteilung wird gar nicht erwähnt. Die ganze Evolution scheint in inneren Veränderungen zu bestehen. Es

wird betont, dafs der Mensch durch die Arbeit seine Überlegenheit über die Natur und die anderen Lebewesen beständig gesteigert hat (I, 475), und dafs die Arbeit immer geistiger wird (I, 489). Auch ist der Zwang, den der Staat ausübte, im Verlaufe der Geschichte etwas geringer geworden (I, 42). Der Staat, nicht entstanden aus einer freiwilligen Organisation der Masse, sondern aus dem Egoismus einiger scharfsichtiger Herrschernaturen, ist ein Parasit (I, 585 ff.). Er hat zwar viele Übel verhindert und war darum notwendig, aber er war, selbst von seinem Parasitismus abgesehen, nur das kleinere Übel. Denn getreu der Spencerschen Schätzung der spontanen Kräfte hält Ward jeden Zwang, der Kräfte niederhält, für eine Schädigung des Wohles der Gesellschaft, für eine Hemmung ihres Fortschritts (I, 41; II, 223 ff.). Wir sind noch Wilde in der Politik (I, 43). Aber das eigentliche Zeitalter des Fortschritts soll erst noch kommen. Bis jetzt war die Entwickelung blofs eine natürliche; künftig wird sie eine künstliche sein; bisher nur negativ, künftig positiv (I, 27, 28, 31, 56/57, 80/81). Denn die Kunst, d. h. die Anwendung der Wissenschaft zu allen Zwecken, die über die blofse Ernährung hinausgehen, also besonders die Kunst der Erfindung, ist neben der Arbeit das zweite grofse Werkzeug des Menschen im Kampfe ums Dasein (I, 528, 548; II, 164/165). Bisher war der Fortschritt Zufall; künftig wird er eine durch den Menschen herbeigeführte Notwendigkeit sein. Denn Ward ist nicht „Teleologist“, sondern Notwendigkeitsgläubiger (necessitarian) (II, 56, 135). Bisher hat der Mensch die Naturkräfte gebändigt; nun wird er daran gehen, auch die an sich blinden (I, 487) socialen Kräfte zu bändigen und zu beherrschen (I, 35, 44).

Die Wissenschaft, die dies lehrt, müfste darum „Sociocracy“ heifsen, besser als „Politics“ (I, 60, 137). Diese „Sociocracy“ ist gleich bedeutend mit der Dynamic Sociology, die der Titel des Werkes von Ward nennt; es soll ihre Elemente lehren, die organisation of happiness, die ihre Aufgabe ist (II, 542). Ihr Kern ist enthalten in folgenden sechs Sätzen (II, 108 ff.): 1) Glück ist das letzte Ziel alles Strebens; 2) Fortschritt ist das direkte Mittel zum Glücke (auch II, 161); 3) Handeln ist das Mittel des Fortschritts; 4) Ansichten sind die Bedingungen des Handelns (dynamic opinion is the direct means to dynamic action — im Gegensatze zu Spencer); 5) Wissen ist das Mittel für richtige Ansichten; 6) Erziehung ist das Mittel zum

Wissen. — Nach diesem Kettenschlusse ist die Erziehung das indirekteste und entfernteste Mittel für das Glück, das Ziel alles Lebens, auch des socialen Lebens. Aber gerade weil sie das entfernteste Mittel ist, mufs die öffentliche Gewalt künftig dort einsetzen. Je entfernter der Angriffspunkt von dem Körper ist, der bewegt werden soll, desto wirksamer ist die Kraft. Dieses Gesetz gilt nicht blofs in der Mechanik, sondern auch auf geistigem Gebiete (I, 72; II, 541), eine These, die auf grofser Unklarheit und der in der englischen Psychologie beliebten, aber durchaus unberechtigten einfachen Übertragung von Sätzen der äufseren Mechanik auf seelische Vorgänge beruht[1]). Bisher wollte die Gesetzgebung immer direkte Mittel anwenden, die zu grofse Anstrengung fordern. Sie mufste darum zwingend (compulsory) sein, ohne viel zu erreichen (II, 546, 553); in Zukunft wird sie mit Benutzung des der Mechanik analogen Verhältnisses indirekte Mittel anwenden und dadurch anziehend (attractive) sein, gerade so, wie man in der Mechanik jetzt immer weniger die abstofsenden und immer mehr die anziehenden Kräfte ausnützt (I, 39—41, 518).

Obgleich für Ward der Staat ebenso wie für Spencer sehr niedriger Herkunft ist, hält er doch das Prinzip der absoluten Nichteinmischung des Staates für falsch; nur mufs der Staat von sociologischer Einsicht geleitet sein. Der Freihandel, das Prinzip des laisser faire, ist keineswegs ein Segen für die Gesellschaft gewesen; er hat nur zu einer parasitischen Auswucherung der produktiven Arbeit durch den Handel geführt (I, 53, 74, 573). Durch die Leitung der Erziehung und die dadurch verbreitete Einsicht wird in allen Teilen des socialen Lebens das richtige Verhältnis und die richtige Harmonie hergestellt werden.

Dies sind die Ansichten Wards vom socialen Fortschritt. Er ist Naturforscher, weshalb ihm auch jedes Wissen und jede Erziehung (nicht blofs jeder Unterricht) naturwissenschaftlich ist (I, 52, 70; II, 568 ff), litterarisch-ästhetische Erziehung verschmäht wird (I, 71; II, 565). Seine naturphilosophischen Ansichten gehen im allgemeinen tiefer als seine sociologischen. Scharfsinnig z. B. ist der Abschnitt über Dysteleologie (II, 59 ff.). Er kennt die Geschichte der Gesellschaft nicht; darum sind alle seine Ausführungen dogmatisch, nicht geschichtlich begründet. Aber er

[1]) Vergl. oben S. 125.

wendet sich mit Bewufstsein ab von der bei Spencer durchgehenden Vermischung der natürlichen und der geistigen Welt. Ja, der Geist des Menschen überwindet sogar die Allmacht der natürlichen Auslese (II, 173). Daher, so wenig eindringend seine Untersuchung der Gesellschaft, so ungenügend die Erziehung als Allheilmittel sein mag, wenn nicht die einzelnen Punkte scharf bezeichnet werden, wo die durch Erziehung erworbene bessere Einsicht einzusetzen hat, so mangelhaft übrigens der Begriff der Erziehung ist, wenn er, wie bei Ward, nur naturwissenschaftliche Kenntnisse, aber nichts über sittliche Erziehung enthält, so ist doch, dies alles zugegeben, Wards Buch ein Symptom der Unhaltbarkeit des Monismus im Spencerschen Sinne, der Notwendigkeit eines der Wirklichkeit mehr entsprechenden Dualismus, der den Geist nicht mit der Natur nivelliert.

II. J. S. Mackenzie.

So bleibt bei Ward die Macht des Geistes wesentlich ein Programm für die Zukunft; er bemüht sich nicht, sie für die Vergangenheit nachzuweisen. — Ähnlich verhält es sich bei *J. S. Mackenzie*[1]), einem englischen Philosophen, der, ohne Anhänger Spencers zu sein, die Sociologie oder, wie er sagt, die sociale Philosophie in das Ganze seines Systems einzuordnen versucht hat.

Die Philosophie hat für Mackenzie, wie bei Hegel, an den er sich vielfach anlehnt, drei Teile: Logik, Naturphilosophie, Geistesphilosophie (S. 65). Indem er die Socialphilosophie als einen Teil der letzteren betrachtet, trennt er sich schon prinzipiell von Spencer und allen biologischen Sociologen (S. 67).

Die Socialphilosophie selbst hat, wie jede Wissenschaft, vier qualitativ verschiedene Stufen. Sie sucht 1) die letzten Elemente (ultimate constituents), 2) die Gesetze, 3) den Prozefs, 4) das Ziel des socialen Lebens zu ergründen (S. 18) und stellt sich demgemäfs als Naturgeschichte, Mechanik, Metaphysik und Logik der Gesellschaft dar (S. 29). Eine Metaphysik der Gesellschaft ist möglich, weil die Gesellschaft logisch früher

[1]) *An introduction to social philosophy*, 2 ed., New York 1895. Giddings, von dem weiter unten zu handeln sein wird, nennt dies Buch Schulbuch (text-book). Mit Unrecht. Es ist etwas breit geschrieben, mit manchen für Studierende berechneten Exkursen, die Giddings wohl im Auge hat, zeugt aber von selbständigem und sehr umfassendem Denken.

ist, als der Mensch, und also auf eine fundamentale Eigenschaft denkender Wesen hinweist, durch die eine eigentlich philosophische Untersuchung nötig wird (S. 33/34). Die Logik der Gesellschaft, mit ihrer Metaphysik eng verbunden, besteht in der Betrachtung eines regulierenden Ideals (S. 34). Dem Stoffe nach zerfällt die Socialphilosophie in politische, ökonomische und Erziehungsphilosophie (S. 67). Die politische Ökonomie ist darum noch so unvollkommen, weil sie nicht auf einer Socialphilosophie ruht (S. 56/57).

Von den ersten beiden Teilen der Socialphilosophie hat uns Mackenzie fast nichts gegeben. Weder die Naturgeschichte noch die Mechanik des socialen Lebens ist in seinem Buche enthalten; nur die europäische Geschichte wird mit den drei Worten: Subjugation, liberation, organisation charakterisiert, die das Mittelalter, das 18. und das 19. Jahrhundert kennzeichnen sollen (S. 75, 96). Wesentlich giebt uns Mackenzie nur die Metaphysik und die Logik der Gesellschaft.

Was ist die Eigenschaft der geistigen Natur des Menschen, aus der die Gesellschaft entsteht? — Es muſs, wenn es auch nicht ausgesprochen wird, die Fähigkeit, sich zu vereinigen, und zwar, da es eine geistige Eigenschaft sein soll, die Fähigkeit sein, durch seinen Willen und seinen Geist mit anderen sich zu vereinigen, mit anderen dadurch eine Einheit zu bilden.

Es giebt nun fünf denkbare Formen der Einheit jedes Objekts. Sie kann 1) monadisch sein, d. h. die Elemente bestehen neben einander, aber unabhängig von einander, jedes von besonderer Natur — ein Grenzfall, den Mackenzie nicht Einheit, sondern Aufhebung der Einheit nennen sollte. Die Einheit kann 2) monistisch sein, indem jedes Element durch das Ganze bestimmt wird. Sie kann 3) systematisch sein, indem weder das Ganze von den Teilen noch die Teile vom Ganzen unabhängig sind (S. 142/143). Die systematische Einheit kann wiederum dreifach verschieden sein: Die Elemente werden durch eine ihnen äuſserliche Kraft vereinigt und behalten ihre Eigenschaften. Dann ist die Einheit mechanisch. Oder sie verlieren ihre ursprüngliche Eigenschaft in der Vereinigung. Dann ist die Einheit chemisch[1]). Oder die Teile werden, was sie sind, durch

[1]) Z. B. Sauerstoff und Wasserstoff, beide gasförmig, ergeben zusammen das flüssige Wasser.

Beziehung zum Ganzen, behalten aber doch eine gewisse, verhältnismäſsige Unabhängigkeit. Dann ist die Einheit organisch (S. 143).

Die Teile des Organismus, der letzten der aufgezählten Einheiten, haben keine äuſseren Beziehungen zu einander, wie die einer mechanischen Einheit, sondern innere, und dienen einem Zwecke, der in der Idee des Ganzen liegt. Sie haben also eine Entwickelung von innen heraus zur Verwirklichung einer Idee (sagen wir z. B. eines Eichbaums) (S. 162—164).

Es fragt sich nun: 1) Stehen die Teile der Gesellschaft in inneren (nicht äuſserlichen, mechanischen) Beziehungen zu einander und zum Ganzen? — 2) Wächst die Gesellschaft von innen? — 3) Ist die Gesellschaft angelegt auf ein in ihr liegendes Ziel? Wenn alle drei Bedingungen stattfinden, ist die Gesellschaft ein Organismus. Die erste und zweite Frage werden ohne weiteres bejaht[1]), die dritte kann erst nach einer weiteren Untersuchung beantwortet werden (S. 166).

Das Ziel der einzelnen Menschen setzt der Utilitarismus (richtiger würde Mackenzie sagen: der Hedonismus) in die möglichst groſse Summe von Lust. Aber nicht dieses Ziel ist erfahrungsmäſsig die wirkliche Triebfeder unseres Handelns, sondern vielmehr die Verwirklichung dessen, was unsere Natur erfordert

[1]) Wie sehr die Verbindung der Menschen durch die Gesellschaft nicht eine äuſserliche, mechanische, sondern eine innere, noch mehr innerliche, als die chemische ist, hätte Mackenzie an den Schicksalen der von jeder menschlichen Gesellschaft völlig abgetrennten Individuen erläutern können. Ein chemischer Grundstoff ändert seine Eigenschaften in der Verbindung, erlangt sie aber sofort wieder, wenn die Verbindung gelöst ist. Der Mensch aber, von der Gesellschaft getrennt, verliert die eigentlich menschlichen Fähigkeiten, besonders die der Sympathie und der Sprache, so sehr, daſs sie, wenn die Trennung frühe, etwa ein oder zwei Jahre nach der Geburt erfolgte, nicht wieder erworben werden können, aber auch in reiferen Jahren die Isolierung auf das Geistesleben zerstörend wirkt. Die nicht allzu häufigen Beispiele solcher Verwilderung durch Isolierung hat zusammengestellt *A. Rauber, Homo sapiens ferus* oder die Zustände der Verwilderten, Leipzig, 1885. Besonders lehrreich ist der Knabe von Aveyron (a. a. O. S. 55 ff.), der seiner Zeit verhältnismäſsig gut beobachtet wurde. Auch Saint-Simon (vol. 40, S. 118 ff.) giebt einige Mitteilungen und Betrachtungen über ihn, sie seinem Zeitgenossen und Lehrer, dem Physiologen Vicq-d'Azyr in den Mund legend, der jedoch (nach vol. 40, S. 23) den Knaben nicht selbst gesehen hat.

(S. 242). Die Lust ist nur ein begleitender Umstand [1]) (S. 242). Aufserdem ist die Abschätzung der Lust, der hedonistic calculus einer jeden Handlungsweise, eine Unmöglichkeit, da die Lust sehr verschiedenen Wert hat, je nachdem sie mit einem niederen oder mit einem höheren Bedürfnis verbunden ist [2]), nach Graden aber die verschiedenen Lustgefühle inkommensurabel sind (S. 228 ff.). Zu diesen Gründen, die die haltbarsten seiner sechs Einwände gegen den Hedonismus sind, hätte er noch hinzufügen können, dafs der Grad der mit irgend einer Handlung verbundenen Lust von der vorausgehenden und folgenden Lust oder Unlust abhängig, also nie eine konstante Gröfse und darum nie für eine weiter blickende Rechnung verwertbar ist. Es bleibt also als Ziel unseres Lebens nur übrig die Verwirklichung unserer Natur als eines Ganzen (S. 255, 257). Unser Selbstbewufstsein wächst; darum hat der Mensch Geschichte (S. 19). Das Selbstbewufstsein begreift Selbstachtung (self-reverence), Selbsterkenntnis (self-knowledge) und Selbstbeherrschung (self-control) in sich (S. 189). Erst so dient es der Selbstverwirklichung (self-realisation). Das Höchste wäre erreicht, wenn wir die Welt nach unserer geistigen Natur gestalten könnten (S. 258). Aber dazu ist das Einzelleben nicht ausreichend, nicht einmal die einzelne Generation (S. 259). Die Verwirklichung unserer geistigen Natur und die Gestaltung der Welt nach ihr verlangt den Anschlufs an unseres gleichen, die Gesellschaft. Sie ist der innere Zweck der Gesellschaft (S. 263). Es ist also auch die dritte Frage zu bejahen. Die Gesellschaft hat ein inneres Ziel, dem sie nachstrebt; sie ist ein Organismus.

Welches ist nun die beste Form socialer Vereinigung, diejenige, die uns am sichersten und ehesten zu unserem sittlichen Ziele führt (S. 265)? Es sind drei Formen denkbar: die kommunistische, die socialistische, die aristokratische (S. 277). Der Kommunismus giebt keinen genügend starken Antrieb zur Arbeit, müfste sie also durch Strafe erzwingen (S. 292). Aber wie wäre das unter Gleichen möglich? — Der Socialismus verkündet:

[1]) Mackenzie hätte hier Aristoteles anführen können, der die Lust ebenfalls nicht als das Ziel des Handelns betrachtet, sondern als ein *ἐπιγιγνόμενον τέλος*.

[2]) In der Kritik des Hedonismus schliefst sich Mackenzie an die von *Th. H. Green* an, die dieser in seinen *Prolegomena to Ethics*, Oxford, 1887, gegeben hat, auch an *H. Sidgwick*, *The methods of ethics* (4 ed.), London, 1890.

jedem nach seinen Fähigkeiten, ein Verlangen, das undurchführbar ist, weil es für die verschiedenen Arbeiten kein gemeinsames Maſs giebt (S. 295 ff.). So ist das Privateigentum aufrecht zu erhalten; es ist für die Nation dasselbe wie das Skelett für den Körper (S. 310). Erst mit ihm wird eine organische Einheit möglich, während der Kommunismus eine monistische, der Socialismus eine chemische Einheit darstellt (S. 276). Eine Aristokratie ist besser als eine Demokratie, denn die Lebensweisheit wirksam zu machen, ist die groſse Schwierigkeit der Demokratie (S. 390). Die gegenwärtige Gesellschaft ist chaotisch (S. 110); alles ist im Flusse begriffen (S. 120, 123). Es muſs ihre Rekonstruktion allmählich vor sich gehen (S. 92). Diese wird wesentlich die Aufgabe freier Vereinigungen der Einsichtigsten sein, die sich aber nicht allgemein, sondern für bestimmte Einzelzwecke bilden müssen (S. 397/398). Die Regierung muſs sich nach der Entwickelungsstufe des Volkes richten (S. 402), und ihr Wirken muſs immer in gewisser Hinsicht auf Erziehung desselben gerichtet sein (S. 402).

So ruht bei Mackenzie für die Zukunft die Gesellschaft auf der geistigen Natur des Menschen. Lag nicht die Frage sehr nahe, ob sie nicht auch in der Vergangenheit auf dieser geistigen Natur geruht habe? Aber diese Frage hat Mackenzie weder gestellt noch beantwortet. Die mannigfaltige Erfahrung, die die Geschichte bietet, ist nicht seine Führerin gewesen, sondern er wollte gewisse Gesetze socialen Lebens aus gewissen ersten Prinzipien deduzieren (S. 13). Ein wenig besser steht es in Hinsicht auf die Geschichte mit dem dritten dualistischen Sociologen.

III. M. Hauriou.

Während so Ward und Mackenzie die eigentlich menschliche Gesellschaft erst von der Zukunft erwarten, ist ein anderer Sociologe, *M. Hauriou*[1]), bestrebt, ihr Wesen aus der Vergangenheit zu erkennen. Er will nicht aus politischen Beweggründen, sondern aus wissenschaftlicher Überzeugung „allen Elementen des socialen Thatbestandes ihren traditionellen Wert bewahren" (a. a. O. S. 167). Denn die Vergangenheit giebt uns die „sociale Offenbarung" (révélation sociale), die Enthüllung der unbewuſsten socialen Gefühle, aus denen gröſstenteils ihre

[1]) *La science sociale traditionnelle,* Paris, 1896.

Schöpfungen und Überzeugungen hervorgegangen sind (S. 33, 44). Wenn die Sociologie nicht aus dieser Offenbarung lernt, so wird sie sich diskreditieren oder unsere Civilisation ins Verderben ziehen (S. 35). Zugleich bekennt er sich ausdrücklich zum sociologischen Dualismus. Freilich ist sein Dualismus nicht blofs sociologisch. Er ist allgemein; das Weltall selbst ist dualistisch. In der Sociologie stellt sich der Gegensatz, der es durchzieht, dar als objektive und subjektive (materielle und geistige) Wirklichkeit. Die Sociologie darf nicht monistisch sein; sie mufs „den anscheinenden Dualismus des Weltalls praktisch acceptieren" (S. 16/17).

Jede Wissenschaft mufs nach Hauriou eine Materie haben, auf die sie sich richtet (S. 3). Die sociale Materie, der Gegenstand der „science sociale", besteht aus drei Elementen: 1) einer Gruppierung von Menschen und dem Gefühle (sentiment) von dieser Gruppierung; 2) einer Individualität und dem Gefühle von dieser Individualität; 3) einer gewissen Vereinigung (conciliation) zwischen Individuum und Gruppe und dem Gefühle von dieser Vereinigung (S. 5 ff.). Nicht die Nachahmung, wie G. Tarde meint, sondern das Gefühl von der Gruppierung ist die wesentliche sociale Thatsache, auch die Voraussetzung der wenigen Tiergesellschaften, die wirkliche Gesellschaften sind (S. 14/15).

Die Thatsache, dafs alle socialen Verhältnisse nicht blofs existieren, sondern auch empfunden werden, bringt eine Zweiheit und damit einen Gegensatz in der Gesellschaft hervor: die objektive und die subjektive Seite alles Geschehens, den Materialismus und den Idealismus.

Zunächst hat die sociale Materie zwei Fähigkeiten: die Fähigkeit der Fortpflanzung (durch Nachahmung) und die Fähigkeit der Organisation (durch Arbeitsteilung) (S. 13/14, 53). Der socialen Materie entsprechend giebt es einen „socialen Raum", der, nicht so homogen wie der „planetarische Raum" (d. h. der Raum des menschlichen Bewufstseins), im Gegensatze zu diesem der Materie nicht logisch vorausgeht, sondern von ihr erst geschaffen wird, der ferner Energie und Gedächtnis hat (S. 268 ff.). Unter diesem wunderlichen „socialen Raum" oder „Ausbreitungsmittel" versteht Hauriou Rasse, Sprache und Kredit, also die teils natürlichen, teils vom Menschen geschaffenen Bedingungen, sociale Beziehungen zu erweitern (S. 265).

Entsprechend den drei Elementen der socialen Materie giebt es drei Gebiete des Fortschritts (S. 45 ff.): 1) einen Fortschritt der socialen Gruppierung, d. h. der Solidarität der Gesellschaft oder der Civilisation; 2) einen Fortschritt der Individualität und der Vernunft; 3) einen Fortschritt der Ausgleichung zwischen den Einzelnen und der Gruppe. Das Ziel dieses dreiteiligen Fortschrittes kann man annähernd mit den Schlagwörtern der französischen Revolution als fraternité, liberté, égalité bezeichnen[1]). Die Thatsächlichkeit dieses Fortschrittes fällt es Hauriou nicht schwer aus der Geschichte zu beweisen (S. 128 ff.). Sein Hebel aber, die bewegende Kraft, ist überall ein gefühlter Widerspruch (contradiction), der sich als „Bedürfnis“ (besoin) darstellt und seine Lösung als „Reform“ verlangt (S. 107). Noch ungefühlte Widersprüche ergeben vorzeitige, unreife Reformen (S. 108/109). Wie Fortschritt giebt es auch Verfall, der sich unter anderem in der Vereinfachung der Struktur, d. h. der Organisation einer Gesellschaft offenbart (S. 60).

Denn der Gegensatz ist ein Prinzip, das durch alles Seiende, die leblose und die unbelebte Natur, auch durch die Gesellschaft hindurchgeht (S. 84 ff.). Hegel hat ein ganzes philosophisches System, Proudhon eine ökonomische Theorie auf den Gegensatz gegründet; Pascals berühmte „Pensées“ gehen wesentlich darauf aus, Gegensätze aufzuzeigen (S. 105/106). Noch passender könnte Hauriou den alten Heraklit von Ephesus anführen und seine bekannten Aussprüche: „Der Krieg ist der Vater aller Dinge“; „das Entgegenstrebende stützt sich“. Besonders der Mensch ist erfüllt von „Widersprüchen“ oder (was Hauriou wohl mehr meint) Gegensätzen[2]). Bewufstes und Unbewufstes, Seele und Leib, Bejahung und Verneinung, und zwar diese beiden letzteren auf den drei Gebieten des Verlangens, Glaubens und Wollens, der Gegensatz zwischen Mann und Weib, die Gegensätze in der Wissenschaft, alle diese streitenden Potenzen projizieren sich vom Menschen in das „Milieu“, das doch selbst

[1]) Wenn Hauriou bei Spencer den Fortschritt zur Freiheit und Gleichheit als Ziel der Entwickelung vermifst (S. 57), so hat er sich wohl auf die Principles of Sociology beschränkt, ohne auf die Social Statics und die Principles of Ethics Rücksicht zu nehmen.

[2]) Im deutschen Sprachgebrauch ist „Widerspruch“ logisch, contradictorisch, „Gegensatz“ real, conträr. Hauriou meint das letztere Verhältnis.

schon ursprüngliche Gegensätze enthält (S. 88). Vor allem aber müssen sie die Gesellschaft erfüllen. Sie ist der Ort, wo sie sich lösen (S. 107). Und nicht blofs vom Menschen, auch vom Milieu gehen die Gegensätze in sie über (S. 110). Aber der Gegensatz ist ihr auch unentbehrlich; alles Leben ist Kampf (S. 110/111). Völlige Ausgleichung aller Antinomien ist unmöglich; es wäre dies das Verschwinden aller Wesen (S. 184). Die völlige Gleichheit ist in der Gesellschaft unerreichbar, wenn auch das Ziel des Fortschritts. Privilegien und Klassenbildung sind unausrottbar. Eine Aristokratie ist auch stets notwendig, um die anderen zur Nacheiferung zu reizen (S. 138 ff.).

Es giebt nun drei Arten, Gegensätze auszugleichen, Widersprüche zu lösen, also drei Arten socialen Geschehens: Elimination, Synthese, Transaktion (S. 111). Die Elimination, z. B. die Ausrottung der Naturvölker, erfolgt durchaus objektiv nach den Gesetzen des Kampfes ums Dasein, der ein Teil der natürlichen Evolution ist (S. 112).

Anders verhält es sich mit der Synthese. In ihr zeigt sich der durchgehende Gegensatz der objektiven und der subjektiven Seite des socialen Lebens. Die objektive Synthese, z. B. die Konföderation von Staaten, geht ebenfalls wie die Elimination nach den Gesetzen der Evolution vor sich. Sie heifst darum „evolutive Synthese“. Es giebt aber neben ihr noch eine auf dem subjektiven, geistigen Leben beruhende, die „ideale“ Synthese, die oft äufserlich eine Trennung darstellen kann, z. B. das Schisma einer Kirche (S. 113 ff.).

Die dritte Art des socialen Geschehens endlich ist Transaktion, bewufstes Zugeständnis, das von dem einen Willen dem andern gemacht wird (S. 116 ff.). Das Recht z. B. ist eine beständige Transaktion zwischen wollenden Menschen.

So ist im socialen Geschehen eine mechanische Notwendigkeit wirksam, nämlich die Evolution, die die Elimination und einen Teil der Synthese zur Folge hat. Aber aufser ihr wirken noch zwei geistige Kräfte: die logischen Gesetze (in der idealen Synthese) und der bewufste Wille (in der Transaktion). Beide sind der Evolution oft entgegengesetzt. Denn das Ideal soll festgehalten, dem ewigen Werden der Evolution entzogen werden (S. 96). Das Sein kämpft mit dem Werden. Die Evolution geschieht durch den Kampf ums Dasein, der Idealismus aber

erzeugt sich und wächst durch Opfer zu gunsten des Nächsten. Jene bewirkt den quantitativen, dieser den qualitativen Fortschritt (S. 144/145). Evolution und Fortschritt sind ihm nicht, wie de Greef, den er bekämpft, gleichbedeutend[1]) (S. 412). Keine Gesellschaft kann durch bloſs materielle Mittel, durch Zwang, bestehen, aber auch keine durch bloſsen Idealismus, durch Opferwilligkeit; beide müssen sich verbinden (S. 187).

Der Gegensatz zwischen Evolution und Idealismus liegt auch dem christlichen Dogma vom Sündenfalle und von der Erlösung zu Grunde. Der Sündenfall — so deutet ihn Hauriou — nach der Bibel die Erkenntnis dessen, was gut und böse ist, bedeutet die Zerstörung des Instinktes, die Aufstellung einer lediglich menschlichen Moral, die Isolierung des Menschen, seine Trennung von den Dingen der Natur, die bisher sein Verhalten bestimmt haben. Der Sündenfall ist eine contr'évolution, ein Versuch, dem Wechsel das Beharren entgegenzusetzen (S. 174 ff.). Aber die Auflehnung gegen den Instinkt erzeugt einen Schwarm von Übeln. Sie hat den Gegensatz von Glauben und Kritik, sie hat den Zwiespalt im Menschen und unter den Menschen hervorgebracht, ja sogar die im Klima und in der Atmosphäre liegenden Lebensbedingungen verschlechtert (S. 171 ff.). Die Erlösung ist nur möglich, wenn der Mensch sich wieder hingiebt dem Nicht-Ich, seinem Nächsten, und dadurch indirekt der Gesellschaft. Vor dem Sündenfalle fakultativ, wird der gesellige Zustand nach ihm zur Erlösung notwendig (S. 176). Die Gesellschaft ist nicht das gesamte Nicht-Ich, aber sie ruht in Gott, und Gott umfaſst alles, was auſser dem Menschen ist, wirkt also auch für die Gesellschaft (S. 176/177). Gott allein und eine Kirche, die ihn auf Erden vertritt, ist würdig dieser rückhaltlosen Hingebung, niemals aber ein socialer (kollektivistischer) Staat, nur ein kleiner, von der übrigen Welt durch scharfe Schranken abgegrenzter Teil des Nicht-Ich, der darum ewig eine Illusion bleiben muſs (S. 178/179). — So lehrt die Religion das Opfer, um die Erlösung vom Zwiespalt mit dem All zu bringen. Christi erlösender Opfertod ist das Vorbild. Das „freudige Opfer“ (sacrifice joyeux) ist das Ideal, das die Religion dem Gläubigen vorhält. Und durch das Opfer wird die Religion die Erhalterin der Gesellschaft (S. 203), giebt sie

[1]) Über de Greefs Fortschrittsbegriff siehe oben S. 76.

ihr das notwendige Minimum von Frieden und Gesundheit (S. 193). Die im Kampf ums Dasein hervorragenden Menschen sind blofs das Ferment der Erde, die in Gerechtigkeit und Opfersinn hervorragenden sind das Salz der Erde (S. 206/207).

In jeder Gesellschaft giebt es drei Gewebe, denen ein jeder angehört: das positive, das metaphysische oder staatliche[1]), das religiöse. Das positive Gewebe enthält alles, was der Kampf ums Dasein schafft, die Familie, soweit sie blofs der Fortpflanzung dient, und die Wirtschaft, Klassenbildung und öffentliche Meinung. Der Staat und die Religion bringen erst Ideale hinein, der erstere besonders durch das Recht, in dem das ideale Moment der Gleichheit enthalten ist, die Religion durch den Opfermut, den sie erweckt. Der Staat bedarf der Macht und ist darum dem Verderben ausgesetzt (S. 192, 201); die Religion hat kein so gefährliches Element in sich (S. 202/203). Der Staat und die Religion machen aus Organisationen „Institutionen". In diesem Sinne ist die Institution die praktische Lösung des Streites zwischen Idealismus und Materialismus in der Geschichte (S. 195). Sind Staat und Religion einig, so ergiebt sich eine organische, sind sie entzweit, so folgt eine kritische Periode der Geschichte (S. 204—209).

Die Geschichte umfafst bisher zwei Weltalter: das heidnische und das christliche. In beiden sind zwei organische Epochen abgelaufen, von denen man die erste „Mittelalter", die zweite „Renaissance" nennen kann. Das Mittelalter, bei den Griechen und den Römern ebenso wie in Westeuropa, zeigt den feudalen Grundbesitz allmächtig, auch politisch herrschend, gleichzeitig einen mächtigen Priesterstand und allgemeine Religiosität. Die Renaissance tritt ein, indem das Geld, gleichmachend und doch blofs an einigen Stellen sich anhäufend, den Vorrang gewinnt, die Religiosität abnimmt, und an ihrer Stelle der Staat den Schutz der Einzelnen übernimmt (S. 234)[2]). Am Ende der

[1]) Das staatliche Gewebe wird metaphysisch genannt, wohl infolge einer Erinnerung an Comtes Kennzeichnung der metaphysischen Epoche, in der der Staat allmächtig wird, da er die geistliche Gewalt unterjocht.

[2]) Die Vorstellungen Haurious vom „antiken Mittelalter", also bei den Griechen der Zeit vom troischen Kriege bis etwa zu Solon, klingen recht wunderbar. Z. B. soll nach ihm das antike Mittelalter weniger religiöse Toleranz gezeigt haben, als das westeuropäische. Beweis: Die vielen Geheimkulte (S. 247), die sich gebildet hatten, um die freieren

Renaissance ist die Kraft eines Volkes erschöpft; eine neue Bevölkerung mufs auf die Bühne der Geschichte treten (S. 242/243). Gegenwärtig mufs ein neues Halb-Mittelalter beginnen durch freie Association, Decentralisation, Volksvertretung (S. 384), neuen *freien* Glauben und einen mächtigen Staat (S. 257/258). Welche neue Nation in Westeuropa auftreten wird, bleibt leider dunkel. Und das neue Halb-Mittelalter ist doch ein zweifelhaftes Ideal, wenn wir hören, dafs auch die Civilisationen von Ägypten, von China und von Byzanz halbmittelalterlich waren (S. 251)!

Mit dieser ganz willkürlichen, durchaus oberflächlichen Geschichtskonstruktion schliefst leider das Buch Haurious, das mit „dem Gefühl von der Gruppierung", also einer psychologischen Thatsache, mit dem Gegensatze im allgemeinen und mit demjenigen zwischen Materialismus und Idealismus im besonderen vielverheifsend begonnen hatte. Ein Fünkchen Wahrheit steckt insofern hinter seiner Zweiheit der Gesellschaftsformen, als ja allerdings auf Naturalwirtschaft immer Geldwirtschaft gefolgt ist und diese einen starken, zersetzenden Einflufs auf die alte Aristokratie ausübt. Mifsverständlich ist es, wenn Hauriou, gestützt auf die „Tradition", ausruft: „Die Socialwissenschaft wird individualistisch sein" (S. 42). Er will damit sein nur den vollständigen Socialismus (socialisme intégral) ablehnen. (Vergl. auch S. 110.) Denn Integration ist nicht Socialisation (S. 293). Was die Zukunft betrifft, so betont er selbst die Association als eine ihrer Notwendigkeiten, also den Bruch mit dem starren Individualismus. Hätte Hauriou den Gegensatz der materialen und idealen Motive durch die Geschichte hindurch in ihrer mannigfaltig wechselnden Stärke verfolgt, dann hätte er aus der Vergangenheit genauere Lehren für die Zukunft schöpfen können. Der dürftige Schematismus, den er statt dessen giebt, die ewige Abwechselung zwischen zwei sich gleich bleibenden

Gedanken der Eingeweihten vor dem Volke zu verbergen! — Wenn wir nur jemals aus dem Altertum von Intoleranz der Eingeweihten oder von Mifstrauen oder Feindseligkeit gegen sie hörten! Dafs es falsch ist, den westeuropäischen Feudalismus im Altertum finden zu wollen, ist schon oben (S. 142) bemerkt. Auch bei Hauriou wieder findet sich wie bei de Greef, vielleicht von ihm entlehnt, die falsche Vorstellung, die Plebejer hätten ursprünglich nicht das Recht des Kriegsdienstes gehabt. Und bis zum Ende der Republik befindet sich nach ihm das römische Volk im Übergange vom Feudalismus zum staatlichen Regiment (S. 217)!

Gegensätzen, kann auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen. Um dies Schema zu halten, mufs er willkürliche Dogmen aufstellen, wie dieses: Feudalismus und Religion sind verwandt, weil sie beide auf das Wirkliche gegründet, Staat und Geld, weil sie beide abstrakt sind (S. 233/234). Der richtige Gedanke, aus der Vergangenheit lernen zu wollen, trägt keine Frucht, da Hauriou nicht tief genug in die Vergangenheit eindringt.

IV. F. H. Giddings.

Während bei Ward und Mackenzie der Gegensatz von Natur und Geist noch in eine gewisse Dämmerung eingehüllt ist, erst in der Zukunft in voller Tageshelle erscheinen wird, ist er bei dem letzten wichtigeren Bearbeiter der Sociologie, *F. H. Giddings* [1], auch für die Vergangenheit schon nachgewiesen, für die Gegenwart und Zukunft aber nicht minder anerkannt.

Die Sociologie ist nach Giddings eine allgemeine Wissenschaft, d. h. nicht eine Gruppe von Wissenschaften, sondern „eine Wissenschaft der Elemente und ersten Prinzipien" (S. 31, 33) für das ganze Gebiet der Thatsachen, die bisher nur von den Einzelwissenschaften des socialen Lebens, Politik, Rechtswissenschaft, politischer Ökonomie und vergleichender Philologie (S. 37/38) behandelt wurden. Hier (S. 33) wird auch die Philosophie der Geschichte als Einzelwissenschaft betrachtet, während sie anderswo (S. 302), wie wir sehen werden, ein Teil der Sociologie ist und die Entwickelung der Stufen der Civilisation betrachtet. Die allgemeine Biologie [2]) spielt dieselbe Rolle für das Gebiet des physischen Lebens wie die Sociologie für das des socialen (S. 32). Die Sociologie hat mit psychologischen Thatsachen zu thun, aber mit einem specifisch neuen Teile derselben; sie ist eine „differentiation of, aber auch zugleich from psychology". Die Psychologie ist (Giddings folgt durchaus der englischen Richtung) „die Wissenschaft der Association von Ideen; die Sociologie ist die Wissenschaft der Association von

[1]) *F. H. Giddings*, *The principles of Sociology*, an analysis of the phenomena of association and of social organisation. New York and London, 1896. Eine Reihe früher von Giddings erschienener Zeitschriftenartikel ist in dieses Buch hineingewoben worden.

[2]) Ihr Name stammt nach Giddings (S. 32) von Lamarck, nach Ward (I, 117) von Blainville.

Geistern" (S. 25). Dagegen sind ökonomische, politische und kulturelle Erscheinungen nur differentiation *of* (nicht from) social phenomena (S. 27). Als die allgemeine Wissenschaft des socialen Lebens mufs sie die Grundlage für das Studium jedes besonderen Gebietes sein.

Freilich spricht Giddings auch wieder von einer Sociologie im weitesten Sinne als „dem zusammenfassenden Studium der Gesellschaft, von gleicher Ausdehnung mit dem ganzen Felde der speciellen socialen Wissenschaften" (S. 33). Er verwechselt hier doch wohl wegen der Gemeinsamkeit des Materials die Summe der socialen Wissenschaften mit der Summe, die aus den socialen Erscheinungen zu ziehen ist, der er doch allein die Sociologie widmen will. Die wechselnde und schwankende Stellung, die er der Philosophie der Geschichte im Verhältnis zur Sociologie giebt (bald als einer Einzelwissenschaft, bald als einem Teile der Sociologie), beweist nur, dafs die Philosophie der Geschichte, wie wir in der Einleitung gesehen haben, von der Sociologie eben nicht zu trennen ist, dafs beide identisch sind. Dies fühlt auch Giddings, wenn er sagt: Geschichte ohne deduktive Erleuchtung ist ein Chaos. Deduktion ohne Bestätigung ist zweifellos so recht „das Licht, das niemals war, weder zur See noch zu Lande" (S. 53). Denn woher könnte die Deduktion genommen werden, als aus den Wahrheiten der Sociologie? Und wenn die Geschichte nichts weiter zu thun hat, als sie zu bestätigen, so ist sie eben der konkrete Teil der Sociologie oder, wenn die Sociologie überhaupt nur konkret sein soll, die Sociologie selbst.

Denn die Sociologie ist für Giddings eine konkrete Wissenschaft. Als solche mufs sie ihre Forschung mit Beobachtung beginnen (genauer S. 60 mit Klassifikation und Generalisation) und mit deduktiver Bestätigung und Erklärung (interpretation) beschliefsen. Sie wird also das anwenden, was J. St. Mill die deduktive Form der induktiven Methode und Jevons die vollständige Methode einer wahren Wissenschaft genannt hat (S. 54). Der deduktive Teil wird wesentlich psychologische Synthesis sein (S. 66). Die Teilung in sociale Statik und sociale Dynamik, seit Comte beliebt, ist nicht viel wert, da technische Ausdrücke der Physik in der Sociologie keine rationelle Bedeutung haben, ausgenommen, wenn man das sociale Geschehen von der physika-

lischen Seite, die neben der psychischen einhergeht, ausschliefslich betrachten will (S. 57). Übrigens ist Dynamik die Theorie der gleichmäfsigen Bewegung; darum wäre für die Bewegungen in der Gesellschaft, die ungleichmäfsig sind, der Name Kinetik besser (S. 58). Auch bemerkt Giddings gegen Comte mit Recht, dafs Anatomie und Physiologie beide mit statischen Verhältnissen zu thun haben, dafs Funktionen des Körpers und Thätigkeiten der Gesellschaft beide dazu dienen, das Gleichgewicht aufrecht zu erhalten, solange sie nicht selbst eine Änderung erleiden, dafs also die Physiologie mit der socialen Dynamik oder Kinetik nicht zu vergleichen ist (S. 57).

Nach Giddings ist die menschliche Gesellschaft die Fortsetzung der Tiergesellschaften. Auch der nächste tierische Vorfahre des Menschen mufs ein sociales Tier gewesen sein (S. 208 ff.). Das sociale Zusammenleben ist im Tierreich sehr allgemein; es ist bisher von der Biologie, besonders von der darwinistischen, für die Erklärung der Thatsachen zu wenig verwertet worden (S. 200). Nach den Berichten der Kenner des Tierlebens vermutet Giddings, dafs das tierische Gemeinleben durch Eindringen des Menschen in die Wildnis sehr beschränkt wurde, dafs jetzt nur noch dürftige Reste davon vorhanden seien (S. 80); sogar die Fleischfresser, die jetzt ungesellig leben, haben wahrscheinlich einen geselligen Zustand hinter sich (S. 204).

So ist die menschliche Gesellschaft in ihrem Anfange eine rein physische Thatsache (S. 20). Aber es ist in ihr schon der Keim vorhanden, aus dem eine reiche Entfaltung psychischer Beziehungen hervorgehen wird, die elementare Thatsache, die den ganzen Lauf des socialen Lebens in sich schliefst, das Gattungsbewufstsein (consciousness of kind) (S. 16). Darum kann Giddings sagen: „Alle wahren socialen Thatsachen sind ihrer Natur nach psychisch", die natürlichen Gruppierungen nur ihre physische Grundlage (S. 2). Die Zustände der heutigen niedrigsten Völker sind denen des Urmenschen nicht ganz zu vergleichen. In unwirtliche Gegenden zurückgedrängt, können sie aus Nahrungsmangel nur in kleinen Gruppen zusammenleben. Die ersten Wohnstätten aber der Menschheit überhaupt, im warmen Klima gelegen, müssen einer gröfseren Menge das Zusammenleben gestattet haben.

Physisch bedingt, wie die Urgesellschaft selbst, mufs auch

die niederste Einheit sein, aus der sie sich zusammensetzt. Es ist dies die „Familie", nicht die heutige lebenslängliche, sondern die natürliche von begrenzter Dauer, aus Mann, Frau und Kind bestehend. Diese Dreizahl erst macht sie zu einem Elemente der Gesellschaft. Familien ohne Kinder sind ohne socialen Erfolg (S. 153). Die Paarungsfamilie, etwa so lange zusammenhaltend, als das Kind gesäugt wurde, wie sie jetzt noch bei manchen Wilden besteht, war wohl die erste Form des Zusammenlebens der Geschlechter[1]) (S. 155, 264). Auch sie ist eine Fortsetzung der tierischen Entwickelung, in der sich von unten nach oben eine stetige Annäherung an verhältnismäfsig bestimmte Familienbeziehungen zeigt (S. 264).

Es bilden sich aber in der Horde allmählich Gruppen von Kindern derselben Mutter, in denen die Frauen die Führung übernehmen, zumal wenn das Leben friedlich ist, und die Lebensbedingungen so günstig sind, dafs die Frauen der Hilfe des Mannes leichter entraten können. Ist aber das Leben hart und kriegerisch, so entstehen solche Gruppen unter Führung der Männer (S. 155 ff., 265/266)[2]). Die ersteren nennt Giddings totem kin oder enatic[3]) clan, die letzteren patronymic, agnatic

[1]) Die promiscuity, den völlig regellosen Geschlechtsverkehr, den Morgan an den Anfang setzt, nimmt Giddings nicht an. Auch von der consanguine family, der Geschwisterehe, die Morgan ihr folgen läfst, ist bei Giddings nie die Rede. Im Gegenteil meint er, schon die Tiere vermieden den Incest (S. 267).

[2]) Bei solchen Gruppen aus mehreren Frauen und Männern scheint Giddings anzunehmen, dafs immer die Frauen die Führung haben, und immer nach ihnen die Verwandtschaft gerechnet werde. Wo der Mann die Führung hat (polygyny), scheint er immer nur *einen* Mann vorauszusetzen. Aber die Punaluafamilien, die Giddings durchaus zu den Gruppen mit weiblicher Führung rechnet, sind nach Morgan, der sie entdeckt hat, nicht immer solche. Sie können auch bestehen aus mehreren Männern, die Brüder sind, und mehreren Frauen, die nicht, wie Giddings irrtümlich annimmt, Schwestern sind, und dann haben die Männer die Führung (vergl. *Morgan, Ancient Society*, New York, 1877, S. 427, deutsche Übersetzung u. d. T. *Die Urgesellschaft*, Stuttgart, 1891, S. 359).

[3]) Dies „enatic" mufs ein Druckfehler sein, vielleicht für cognatic, denn seine Etymologie ist mir wenigstens völlig rätselhaft. Totem heifst bei den Indianern Nordamerikas das Wappen, das der Krieger im Schilde führte, ein heiliges Tier oder (seltener) eine heilige Pflanze. Seine Heiligkeit und das Schutzverhältnis, in dem der Krieger und das Tier oder die Pflanze zu einander stehen, erklärt Giddings mit Spencer (Principles of

oder patriarchal clan. Die Bezeichnung gens, die die Römer für letzteren hatten, will er nicht, wie Morgan, auf alle metronymischen und patronymischen Clans aller Völker ausdehnen.

Weibliche Gruppen nehmen Männer, männliche Frauen nur aus einer fremden Gruppe desselben Stammes. Sie haben den Grundsatz der Exogamie. Die männlichen Gruppen pflegen mit diesem Grundsatz oft die Sitte des Frauenraubs (S. 269, 286). Neben der von Natur bestehenden Gesellschaft, der aggregation, können auch andere aus bewufster Vereinigung ursprünglich fremder Elemente, congregation, hervorgehen. Kolonien, aus Angehörigen verschiedener Völker zusammengesetzt, sind Beispiele dafür (S. 89, 92/93).

Die Familiengruppen bilden zwar für sich eine Einheit, setzen sich aber zur höheren Einheit des Stammes zusammen. Durch diese composition entsteht das Volk, ethnogenic association; mehrere Völker können durch demotic composition noch einen Staat bilden (S. 157). Die „composition" ist also noch ein Stück der Natur, wenigstens bis zur Stammesbildung. Das Volk und noch mehr die Vereinigung mehrerer Völker ist schon ein Werk des Selbstbewufstseins des „socialen Geistes" und bewufsten Entschlusses (S. 169/170). Nach ihr aber tritt die Konstitution ein, durchaus ein Werk selbstbewufsten Willens (S. 171 ff.). Die Konstitution ordnet sich den Zusammenhang der Komposition unter, den sie zum Teil auflöst, und macht aus der „ethnischen" die „bürgerliche" (civil) Gesellschaft oder die Civilisation (S. 299). Sie organisiert die Mitglieder der Gesellschaft zu bestimmten socialen Zwecken. Auch die Tiere haben Verbindung zu einem bestimmten Zwecke (functional association), aber sie ist nicht regelmäfsig genug, um eine sociale Konstitution entstehen zu lassen (S. 172). Die menschliche Gesellschaft hingegen im wissenschaftlichen Sinne ist „eine natürlich sich entwickelnde Gruppe bewufster Wesen, in der Verkehr in bestimmte Verwandtschaften übergeht, und diese im Laufe der Zeit in eine komplexe und dauernde Organisation umgearbeitet werden" (S. 5). Die wichtigste Organisation ist der Staat, durch den „der sociale Geist die ganze autogenous (d. h. spontan entstandene) Gesellschaft

Sociology, § 169—173) aus der Deutung des Tiernamens, den der Indianer nach allgemeinem Brauche oft führte. Warum gerade blofs die metronymischen Clans eine solche Schutzmacht haben, wird nicht weiter erklärt.

beherrscht“ (S. 174). Dem Staate untergeordnet sind private Associationen, die politische, juristische, industrielle oder kulturelle (darunter religiöse) Zwecke verfolgen. Die ganze Ausführung über Staat und private Organisationen ist auf die Gegenwart und zwar meist auf die Verhältnisse der nordamerikanischen Union beschränkt.

Soweit ist die Sociologie deskriptiv gewesen, Wachstum und Bau der Gesellschaft betrachtet worden. Nicht minder aber handelt es sich um ihren Ursprung und ihre Entwickelung: die Sociologie mufs auch historisch sein (S. 71).

Der Ursprung der Gesellschaft ist schon in Verbindung mit dem Wachstum behandelt worden. Unter „evolution“ versteht Giddings die Veränderung der Thätigkeiten. Zuerst mufs die Einheit und die Sicherheit gegen die angreifende Aufsenwelt hergestellt werden; die Gesellschaft ist darum zunächst militärisch und politisch thätig. Erst nach der politischen Befestigung ist für den Einzelnen Zeit, sich auf seine Rechte zu besinnen und sie geltend zu machen. Die Gesellschaft tritt in das kritische, konstitutionelle Zeitalter, in dem das Privatrecht ins einzelne ausgearbeitet wird. Die asiatischen Staaten sind nicht über die erste Epoche hinausgekommen; die Griechen, besonders die Athener, haben die Kritik und die Philosophie der zweiten Epoche entwickelt, entbehrten aber der juristischen Konstruktion, die wiederum allein den Römern gelang, während diesen die Kritik und die Freiheit mangelten. So haben beide nicht einmal die Aufgabe des zweiten Zeitalters erfüllt. Die modernen civilisierten Völker erst sind eben in das dritte Stadium eingetreten, in dem die ökonomischen und die ethischen Probleme vorwiegen (S. 300 ff.). In der Analyse und Erklärung der Stadien der Civilisation wird die Sociologie eine Philosophie der Geschichte (S. 302).

Noch aber sind die „sekundären Probleme“ der Sociologie nicht behandelt. „Der Prozefs, das Gesetz, die Ursache“ des socialen Lebens sind noch zu untersuchen (S. 71). Der sociale Prozefs hat zunächst eine physische Seite; von ihr aus gesehen ist er ein Spiel socialer Energie, d. h. vereinigter organischer Kräfte. Diese unterliegen den Gesetzen aller Kräfte, die Spencer festgestellt hat, vor allem dem Gesetz der Beharrung (persistence), dem daraus folgenden der Aktion und Reaktion, dem eine rhyth-

mische Form der Bewegung entspringt, dem Gesetze der zunehmenden Differenzierung und Integrierung und endlich der Annäherung an ein labiles Gleichgewicht (S. 363—375). Speciell das Gesetz der Aktion und Reaktion zeigt sich am materiellen und geistigen Fortschritt. Wie jede Bewegung muſs er gegen sich selbst gleichzeitig mit sich die Reaktion erzeugen. Darum ist mit ihm auch Entartung verbunden. Ihre proteusartigen Formen zeigen sich als Zunahme des Wahnsinns, des Selbstmordes, des Verbrechens, der Unbeständigkeit der Familie, die heute, weil auf flüchtige Neigung gegründet, die romantische heiſsen könnte, in Zukunft aber eine ethische werden muſs. Die heutige Civilisation ist nicht durch Barbarei auſserhalb ihrer Thore, sondern durch Wildheit in ihrer Mitte bedroht (S. 347—351). So bildet die physische Seite des socialen Prozesses einen beständigen, oft sehr düsteren Hintergrund.

Derselbe Prozeſs aber hat eine psychische Seite. Von dieser aus gesehen ist er die Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit, des Ich. Dieses ist, nicht weniger als ein biologisches, auch ein sociologisches Erzeugnis (S. 379), geleitet durch Suggestionen, die von der Gesellschaft ausgehen (S. 380), aber auch geeignet sind, auf sie zurückzuwirken und sie in Festigkeit und Struktur zu fördern (S. 386/387). Das ganze menschliche Wesen ist durch die Gesellschaft (association) gebildet worden. Erst durch sie gewinnt der Mensch eine sociale oder „verträgliche“ (tolerant) Natur (S. 123/124) und Lust am Zusammensein mit anderen. Und wie die seelischen, so erblühen auch die geistigen Fähigkeiten des Menschen erst durch die Gesellschaft. Auch die Tiere können sprechen, aber die Rede (speech), d. h. die Aussage von Prädikaten (also das Urteilen) ist das, was die Menschen auszeichnet, und sie wurde erst durch die Gesellschaft erworben. Die Fähigkeit der Rede ermuntert zu ihrem Gebrauche und macht neugierig, wie man noch an Kindern beobachten kann. „Als Adam einmal die Tiere benannt hatte, war es zu spät, durch das Geheimnis des Baumes des Lebens seinem Forschungstriebe Schranken zu setzen“ (S. 227). Auch abstraktes Denken und Erfindung sind wesentlich der Vergesellschaftung der Menschen zu danken (S. 121/122). Doch wird dieses alles mehr behauptet als bewiesen. Die Sprache vollendet dann den Aufschwung des Geistes, indem sie Werkzeug der Tradition

wird und einen Vorrat an Ideen der künftigen Generation mitteilt. Diese Ideen beziehen sich auf alle Seiten des Lebens: Wirtschaft, Recht, Politik, Kunst, Religion, Wissenschaft (S. 140 ff., 239 ff.).

Freilich, die Auslese der Natur kann durch die Gesellschaft nicht ganz aufgehoben werden. Sie macht sich geltend in der Entstehung der primären Bevölkerungsklassen (die sekundären, aus den oben genannten Vorgängen der Konstitution entsprungen, sind nicht Gegenstand der Sociologie), d. h. Klassen der Vitalität, der Personalität und der eigentlichen socialen Klassen (S. 124 ff.). Die Klassen der Vitalität unterscheiden sich durch Länge des Lebens und Höhe der Geburtsziffer. Am günstigsten steht in dieser Hinsicht die besitzende Landbevölkerung[1]), weniger günstig die besitzende Stadtbevölkerung, am ungünstigsten die besitzlose Stadtbevölkerung. Die Klassen der Personalität sind noch nicht wissenschaftlich festgestellt. Sie betreffen den Grad der geistigen Begabung, wie er vom schöpferischen Genie bis zum Schwachsinnigen abnimmt. Die eigentlich socialen Klassen sind festzustellen nach der Höhe des Gattungsbewufstseins. In die erste Klasse, die allein social heifsen kann, sind die zu rechnen, in denen das Gattungsbewufstsein bis zu persönlicher Aufopferung gesteigert ist. Die „nicht-sociale Klasse“ umfafst die Durchschnittsmenschen, deren Bewufstsein „neutral“ ist. Die „pseudo-sociale“ Klasse enthält die durch eigne Schuld Ver-

[1]) Giddings folgt hier ganz und gar der Schrift von *G. Hansen, Die drei Bevölkerungsstufen*, München, 1889. Hansen betrachtet die Abwanderung der ländlichen Bevölkerung in die Stadt, und zwar hauptsächlich in den letzten Jahrzehnten, mit einigen vergleichenden Rückblicken auf die Vergangenheit bis zur Reformation. Er will damit einen Versuch machen, „die Ursachen für das Blühen und Altern der Völker“ nachzuweisen, die er wesentlich in Auffrischung der Stadtbewohner durch ländliche Zuwanderer oder Stagnation der ersteren infolge mangelnder Zuwanderung finden will. Selbst wenn sein Versuch ihm gelungen wäre, was bei aller Anerkennung der Wichtigkeit des von ihm ins Auge gefafsten Verhältnisses dahingestellt bleibe, so hätte er ein allgemeines geschichtliches Prinzip nicht entdeckt. Denn der Gegensatz von Stadt und Land ist der westeuropäischen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit eigentümlich und kann hier allein so viel wirken, als Hansen ihm zuschreibt. Er fehlt im klassischen und orientalischen Altertum, die höchstens den Gegensatz grofser und kleiner Städte haben. Und trotzdem sind die klassischen Völker verfallen.

armten, die vierte endlich, die „nichtsociale“ Klasse, wird durch diejenigen gebildet, die aus Anlage oder Gewohnheit Verbrecher sind.

So ist der sociale Prozeſs eigentlich nicht mehr und nicht weniger als das Werden und Wachsen des menschlichen Geistes. Was aber ist das „sociale Gesetz“, von dem Giddings spricht? Es ist damit gemeint die Art und Weise, wie sich der Fortschritt dem Einzelnen mitteilt, nämlich durch Nachahmung und durch Auswahl (social choice). Die Nachahmung hat Tarde als den socialen Elementarprozeſs darzustellen gesucht, wovon weiter unten die Rede sein wird. Giddings beschränkt die Allgewalt der Nachahmung mit Recht durch die Allgemeinheit des Kampfes, von dem die Nachahmung nur ein Teil ist, der, zuerst physisch sich abspielend, später zum Wetteifer und zum Streben nach Auszeichnung wird (S. 103, 228). Die sociale Auswahl (d. h. die Entscheidung, wo verschiedene Möglichkeiten vorliegen) folgt der Macht der Ideale. Das mächtigste ist das persönlicher Kraft (der virtus im eigentlichsten Sinne). Das zweite ist das hedonistische oder utilitarische Ideal; ihm folgt als drittes das Ideal der Redlichkeit (integrity), zuletzt erst das der Selbstdurchsetzung (selfrealisation). Das ideale Gut ist nicht einfach, sondern aus den vier genannten zusammengesetzt (S. 404—407).

Die Frage nach der „socialen Ursache“ ist die, ob für das sociale Leben der physische oder der Willensprozeſs (volitional process) maſsgebend ist. Die Antwort muſs lauten, daſs der erstere den letzteren bedingt, aber nicht ganz unselbständig macht (S. 416). Der Anfang und die Auflösung der Gesellschaft sind physisch; dazwischen aber liegt der Willensprozeſs (S. 20). Aller Fortschritt ist das Wachstum des psychischen Faktors in der Gesellschaft (S. 75).

Mit dieser Anerkennung, daſs die Prozesse in der Gesellschaft Willensprozesse sind, hat Giddings von allen Sociologen, die an die untermenschlichen Zustände anknüpfen, sich am meisten von Spencers Naturalismus entfernt. Die biologische Analogie Spencers ist ihm eine wirkliche, ihre Anwendung jedoch zwar nicht falsch, aber ungenügend, solange nicht die für die sociale Organisation charakteristischen unterscheidenden Züge hinzugefügt sind (S. 194). Die Gesellschaft ist nicht ein Organismus, sondern

eine Organisation[1]), zum Teil ein Ergebnis unbewufster Entwickelung, zum Teil aber planbewufsten Handelns (S. 420). Und während Spencer das Leben blofs als Anpassung innerer an äufsere Beziehungen definiert, ist es bezeichnend, dafs Giddings die sociale Evolution wenigstens als *gegenseitige* Anpassung äufserer und innerer Beziehungen beschreibt (S. 399).

Da der Wille von Vorstellungen und vom Denken geleitet wird, so ist es folgerichtig, wenn Giddings (S. 387) anerkennt, dafs die Reflexion, die, wie wir oben gesehen haben, nach ihm samt jeder höheren geistigen Thätigkeit ein Ergebnis des socialen Lebens ist, auf jede Beziehung des socialen Lebens zurückwirkt. Giddings ist auch auf einer richtigen Spur, wenn er das Werden der Gesellschaft nur bis zur Bildung des Stammes oder höchstens des Volkes für einen reinen Naturprozefs hält, die darauf folgende Konstitution aber für das Werk zwecksetzender (purposial) Thätigkeit erklärt. Denn, wie wir oben in der Kritik Spencers erkannt haben (S. 110, 115), endet in der That mit dem Ende der Gentilverfassung die „Naturepoche" der Gesellschaft. Die darauf folgende Thätigkeit des Gesetzgebers ist schon die Rückwirkung des methodischen Denkens auf die Gesellschaft, die freilich als Ursache der Konstitution und in ihrer charakteristischen Allgemeinheit, bei allen Völkern wiederkehrend, von Giddings nicht erkannt worden ist.

Die Erkenntnis, dafs alle socialen Erscheinungen Willenserscheinungen sind, ist grundlegend, wie im zweiten Teile der vorliegenden Arbeit noch deutlicher werden wird. Hätte Giddings sie festgehalten, so wäre er auch darauf gekommen, dafs mehr als physische Bedingungen, mehr auch als der Fortschritt in der Komposition und der Konstitution, der Inhalt der gemeinsamen Ideen das Handeln des social lebenden Menschen bestimmt. Denn der Wille gehorcht neben anderem vor allem der Idee. Da Giddings diese Seite der Willenserscheinungen nicht in voller Klarheit erfafst hat, bleibt seine Betrachtung trotz richtiger Grundtendenz etwas äufserlich. Und wo er einmal in das innere Leben der Gesellschaft eindringt, trifft er nicht das Rechte. Der Gang der Civilisation von militärisch-politischen zu kritischen

[1]) So schon vor Giddings auch *W. Wundt*, *Logik*, II, 2 (2. Aufl.), S. 602 ff., besonders S. 605.

und juristischen, dann zu ökonomischen und ethischen Interessen entspricht nicht der Wirklichkeit. Man könnte ihn fast der Wirklichkeit entgegengesetzt nennen. Denn die Gesellschaft als solche hat in früheren Zeiten die ökonomischen und ethischen Interessen nicht minder als den Krieg und die Politik gepflegt. Im Laufe der Zeit aber ist das Streben eingetreten, Wirtschaft und Sittlichkeit immer mehr dem freien Willen des Einzelnen zu überlassen. Wenn darum heute wirtschaftliche Fragen das Gemüt des Einzelnen erfüllen, so folgt daraus nicht, wie Giddings zu folgern scheint, dafs sie der Gegenstand der Fürsorge der Gesellschaft seien. Wäre dies der Fall, so würden sie gerade deshalb im Bewufstsein des Einzelnen zurücktreten. Auch scheint es, als ob Giddings eine einzige durchgehende Abfolge von Zuständen annähme, eine Kette, in der die heutigen Gesellschaften als die letzten Glieder in keiner Hinsicht früheren Gesellschaften glichen. Er beachtet nicht, dafs in Bezug auf ökonomischen und sittlichen Individualismus die Verfallsepochen der antiken Gesellschaft, die er S. 355 erwähnt, schon „modern“ waren, wenn auch nicht in mancher andern Beziehung.

Wären die Richtlinien der Vergangenheit genauer und schärfer verfolgt, so wäre auch ein bestimmterer Ausblick in die Zukunft möglich, als Giddings ihn jetzt zu geben vermag. Jetzt beschränkt er sich darauf, dafs die künftige Gesellschaft wie die Familie einen neuen „ethischen“ Typus darstellen, die gesellschaftliche Thätigkeit besonders nicht mehr von der Art, die Reichtum erwirbt, sondern von der intellektuellen und sittlichen Art sein werde (S. 351—356). Unter Sittlichkeit versteht er eine Art des Utilitarismus, die nicht einseitig hedonistisch ist, sondern die Freude der Hingebung einschliefst und nur durch richtige Berechnung gewissermafsen der Pflicht als Wegweiser dient (S. 386).

Wenn man auch vielleicht zugeben kann, dafs dieses ethische Ziel ein genügend festes ist und den wirklichen Strebungen der heutigen Menschheit entspricht, so ist doch eben noch gar kein Mittel angegeben, durch das die Gesellschaft, die dazu die Bedingungen herstellen mufs, dies erreichen könnte. Hier wünschte man eine genauere Beleuchtung der konkreten Kräfte, die in der Gegenwart für radikale Abänderungen des Bestehenden sich regen, und derjenigen, die ihnen entgegenwirken. Eine ein-

dringende Erkenntnis der Gesetze des socialen Lebens mufs sich bewähren in scharfen Antworten auf scharfe Fragen über seine Zukunft. Denn jedes wahre Gesetz mufs, wie wir oben (S. 52) gesehen haben, heuristisch sein. So weit aber ist Giddings trotz vielem Scharfsinn und reichem Wissen noch nicht vorgedrungen.

V. Urteil über die dualistische Sociologie.

Suchen wir demnach das Ergebnis der Prüfung der dualistischen sociologischen Versuche zusammenzufassen, so finden wir zwar in ihnen eine klarere Erkenntnis von der Bedeutung des Geistes, gewissermafsen der socialen Selbsterkenntnis für die Gesellschaft, aber fast gar keine Nachweise, wie der Geist in der geschichtlichen Wirklichkeit sociale Ordnungen geschaffen hat. Ward und Mackenzie sind ganz unhistorisch; Hauriou hat ein gewisses Verständnis für die Kraft des Idealismus, aber er sieht leider in der Geschichte keinen gesetzmäfsigen Fortschritt der Weltanschauung, der jedesmaligen Grundlage des Idealismus, sondern einen imaginären ewigen Wechsel von Feudalismus und Geldwirtschaft, von Kirche und Staat. Giddings hat richtig erkannt, dafs nach der Epoche der Spontaneität, zu der er allerdings aufser dem Geschlechte und dem Stamme auch noch das durch spontane Verbindung mehrerer Stämme entstandene Volk zählen könnte, eine neue Epoche, die Einwirkung bewufst vorgestellter Zwecke, gewissermafsen die sociale Teleologie, eintritt, aber wir sahen (S. 193), dafs er den Inhalt der wichtigsten bisherigen Gesellschaften nicht richtig kennzeichnet. Den Königsweg der Sociologie, wie I. Vanni (s. oben S. 13) mit Recht die historische Methode nennt, sind die Dualisten fast ebensowenig wie die Biologen gegangen. So bleibt auch nach ihnen die Aufgabe ungelöst bestehen: das innerste Lebensprinzip oder die Lebensprinzipien der in der Geschichte aufgetretenen und untergegangenen oder noch bestehenden Gesellschaften zu ergründen, in seinen oder ihren Wirkungen aufzuweisen und so die Geschichte zu rekonstruieren.

Sechstes Kapitel.

Populäre Schriften und Stoffsammlungen.

Bisher haben wir die sociologischen Systeme verfolgt, welche die Begriffe der Gesellschaft und der Geschichte in eine gewisse wissenschaftliche Einheit zu bringen und die Wirklichkeit dieser Einheit zu erweisen sich bemüht haben.

Der Vollständigkeit wegen müssen wir auch diejenigen Sociologen kurz erwähnen, die sich mit einem loseren Zusammenhange ihrer Gedanken begnügt oder die nur Thatsachen der Sociologie und der Geschichte zusammengestellt haben.

Ganz und gar Comtisch ist *F. Harrison*, *The meaning of history*, London and New York, 1894, ein Buch, das insofern seinen Titel nicht rechtfertigt, als nur die zweite der Abhandlungen, die es enthält, „the connection of history", mit dem „Sinne" der Geschichte sich beschäftigt, und wir finden hier nichts, was uns nicht aus Comte bekannt wäre: die ganze Entwickelung beherrscht durch die Entwickelung der Denkfähigkeit (S. 26), die Verderblichkeit des Beharrens der Theokratie (S. 40), die Hochschätzung des Katholizismus, besonders der Trennung der Gewalten (S. 65 ff.) u. s. w.

An Spencer, wenn auch weniger genau als Harrison an Comte, scheint sich anzuschliefsen *Combes de Lestrade* [1]). Wenigstens wird Spencer mehrfach gerühmt (a. a. O. S. 91, 118), einmal auch wegen seines falschen oder wenigstens falsch angewendeten Satzes: der Charakter des Aggregats wird bestimmt durch die Charaktere der Einheiten, die es bilden.

Mit Spencer wird die Gesellschaft als ein Organismus betrachtet, in dem alles zusammenhängt (tout se tient, S. 93). Dafs die Gesellschaft nicht ohne die Familie bestehen kann (S. 55, 96), dafs die Polygamie für die heutige sittliche Entwickelung unmöglich ist (S. 70/71), dafs die unehelichen Kinder, trotz der Härte, die darin liegt, den Makel ihrer Abkunft ebenso erleiden müssten, wie andere eine unangenehme Erbschaft des Blutes zu tragen haben (S. 85 ff.), dies wird aus Combes' eigener

[1]) *Eléments de sociologie.* Paris, 1896.

Einsicht ausführlicher deduziert. Die Gesellschaft ist ein Naturwesen, der Staat aber durch Kontrakt entstanden (S. 21). Die Gesellschaft bedarf nicht blofs der Evolution, sondern auch der Kontinuität (S. 133). Der Staat darf den Einzelnen nicht zu sehr beschränken. Aber die Freiheit liegt nicht in den Gesetzen, sondern in den Sitten (S. 102). Das Gesetz kann nur einschränken, nicht vervollkommnen (S. 118). Die Freiheit ist, was übrigens schon J. G. Fichte erkannt hat, eine sociale Modalität (S. 139). Absolute Freiheit ist unmöglich. „Immer, wenn das Individuum mehr gab, als es empfing, verdarb die Gesellschaft" (S. 103)[1]. Die Mehrheit darf nur das durch Gesetz erzwingen, was der Einzelne nicht thun könnte, wenn es nicht alle thäten (S. 138), und umgekehrt, was alle nicht thun könnten, wenn nicht jeder es thäte (S. 145). Als Beispiel für beides wird die Pflicht der Frau, die eheliche Treue zu wahren, angeführt (S. 139). Jedes andere Beispiel, z. B. die Pflicht, vor Gericht die Wahrheit zu sagen, wäre einleuchtender gewesen. Es soll wohl mit den tiefsinnigen Sätzen nichts weiter gesagt werden, als eine Zustimmung zu Mills utilitarischer Definition des Gerechten, dafs es das für die Gesellschaft Notwendige sei (S. 154). Die Ehrbegriffe ergänzen das Strafrecht in zweckmäfsiger Weise (S. 148).

In der Moral giebt es vier Theorien: 1) die religiöse, 2) die angenommene (consentie), 3) die kontraktuelle, 4) die sociologische (S. 141). Was er damit meint, ist unklar. Was nicht durch Moral oder Recht bestimmt ist, darin mufs Freiheit herrschen. Die Freiheit hat vier Gebiete; sie ist politisch, bürgerlich, ökonomisch, sittlich (S. 103). Von der politischen Verfassung ist sie ganz unabhängig. Unter einem Tyrannen kann mehr Freiheit herrschen, als in einer Demokratie (S. 102). In Zukunft wird die Freiheit wachsen, aber zugleich die Association, besonders auch die Association des Eigentums (S. 237). Das Eigentum ist dem Sociologen heilig (S. 236). Socialismus und Kommunismus vernichten den Thätigkeitstrieb (S. 112). Also, wie bei de Greef, privater Besitz, aber gemeinsame Wirtschaft. — Solcher Aphorismen enthält das Buch noch viele, aber kein tief eindringendes Denken und Forschen.

[1]) Dieser Satz bedarf zu seiner Ergänzung notwendig der Umkehrung.

Combes de Lestrade will auch einen Unterschied zwischen Philosophie der Geschichte und Sociologie machen. Die erstere soll die Art, wie sich die Aggregate bilden, darstellen; die letztere soll daraus Gesetze ableiten. Aber zur ersten Aufgabe genügt die Geschichte allein, als rein beschreibend. Wenn sie aber darüber hinausgehen, Gesetze aufstellen, zur Wissenschaft werden will, dann fällt sie eben notwendig mit der Sociologie zusammen.

Wie Combes de Lestrade ist auch *B. Kidd*[1]) von Spencer angeregt worden, so dafs er die Sociologie als einen Teil der Biologie betrachtet, aber dabei so selbständig geblieben, dafs er wesentlichen Thesen Spencers widerspricht.

Kidd stimmt mit Spencer darin überein, dafs er meint, nicht der Geist, sondern das Gefühlsleben der Menschen bestimme ihre Handlungen, also auch ihre kollektiven Handlungen, d. h. den Verlauf der Geschichte (s. oben S. 121).

Einen besonders deutlichen Beweis hierfür erblickt er in unserer westlichen Civilisation, d. h. der Civilisation der westeuropäischen Völker und der Nordamerikaner. Ihre grofse Überlegenheit über die Civilisation des Altertumes beruhe nicht auf einem intellektuellen Fortschritt. Vielmehr waren nach Leckys, Galtons und anderer begründetem Urteile die Hellenen an geistiger Begabung den modernen Menschen weit überlegen (230 ff.). Die westliche Civilisation ruht auf dem „Fonds altruistischer Gefühle", mit denen sie durch das Christentum ausgerüstet wurde (S. 153, 172, 177/178, 259/260). Diese Gefühle haben den kriegerischen Typus der Gesellschaft und die damit verbundene Ungleichheit gelockert und aufgelöst, indem sie den herrschenden Klassen Sympathie mit den beherrschten einflöfsten (S. 202). Besonders in der Reformation und in der französischen Revolution gewannen die Unterdrückten vieles durch freiwilliges Entgegenkommen der Privilegierten. Die Reformation hat die socialen Tugenden gestärkt (S. 144); die französische Revolution hat für ganz Westeuropa der politischen Gleichheit zur Anerkennung und zur Wirklichkeit verholfen (S. 160, 166, 169). Die weitere Wirkung des Altruismus wird sein, auch die sociale

[1]) *Sociale Evolution*, aus dem Englischen übersetzt von E. Pfleiderer, mit einem Vorwort von A. Weismann, Jena, 1895.

Gleichheit so weit herzustellen, daſs der freie Wettbewerb, die Rivalität, unter gleichen Bedingungen stehe, niemand mehr davon ausgeschlossen werde, und so die höchste Kraftentfaltung stattfinde (S. 209, 287, 299).

Denn ein Zustand der völligen Harmonie aller, ohne Rivalität, wie ihn Spencer als letztes, wohl noch fernes Ideal annimmt, die Socialisten aber für die nächste Zukunft erwarten, ist unmöglich, weil dadurch die Auslese aufhören würde, die allein jedes Leben in Kraft erhält und vor Rückgang bewahrt (S. 265 f.). Er ist ferner unmöglich wegen der Unausrottbarkeit des Rationalismus (S. 265). Dieser, seinem Wesen nach antisocial, würde, wenn jedes selbstische Interesse ausgeschlossen wäre, die höhere Kraftanstrengung hemmen, wie er schon jetzt einen sehr mächtigen Instinkt, die elterliche Liebe (richtiger das Verlangen nach Nachkommenschaft), unterdrückt und dadurch einer groſsen Nation sehr gefährlich wird (S. 268 ff.). Spencer hofft eine Vererbung und dadurch von Generation zu Generation sich steigernde Macht der altruistischen Gefühle. Aber viel begründeter sei die Ansicht *Weismanns*, daſs nicht erworbene, sondern nur angeborene Eigenschaften vererbt würden (S. 175—178).

Nicht der wirtschaftliche Materialismus, wie Marx meint, sondern die ethische Tendenz der Gesellschaft ist es, die zur Aufhebung der socialen (d. h. wie öfter bei Kidd, wirtschaftlichen) Privilegien führen wird (S. 222). Denn die menschliche Entwickelung besteht darin, daſs der Mensch immer religiöser wird (S. 226, 261). Die Religion ist der Vernunft entgegengesetzt. Ihre groſse Leistung ist gewesen, daſs sie altruistische Gefühle und Hingebung an den socialen Organismus erweckte, welche letztere der Vernunft um so mehr widerspricht, als sie nicht bloſs für die gegenwärtige, sondern auch für die zukünftigen, noch ungeborenen Generationen Opfer fordert (S. 97, 109, 276). Das auf eine religiöse Glaubensform gegründete sociale System ist das wahre organische Gebilde (S. 110). Die Beherrschung durch die Religion ist der Grundzug und Kernpunkt der Menschengeschichte (S. 180). Die Ehrfurcht ist ihm — er hätte sich dafür auf Goethe berufen können [1]) — die wesentliche Tugend (S. 262). Wo die religiöse Entwickelung im Zeitalter der Reformation

[1]) *Wilhelm Meisters Wanderjahre,* Buch 2, Kap. 1.

unterdrückt wurde, in den romanischen Ländern, da fehlt auch der stetige Fortschritt zur socialen Ausgleichung (S. 275).

Diese Betonung des Gefühlslebens, die Kidds Thema bildet, ist sicherlich ein Stück Wahrheit. Die Gefühle und nicht zum wenigsten die religiösen Gefühle sind mitbestimmend für das Thun und Leiden der Gesellschaft. Doch ist es falsch, dafs sie allein bestimmend seien, ebenso falsch wie die entgegengesetzte, vermeintlich Comtesche These, dafs der Mensch allein von seinen Meinungen beherrscht werde, die wohl weniger in Comtes als in Buckles Sinne wäre [1]).

Denn der Wille wird sowohl von den Gefühlen als auch von den Vorstellungen geleitet, sei es, dafs man das Gefühl als ein begleitendes Element mancher Vorstellungen betrachtet, sei es, dafs man ihm selbständige Existenz zuschreibt. Ferner vermifst man bei Kidd eine nähere Bestimmung der Richtung, in welcher sich der Inhalt der religiösen Vorstellungen bewegt hat und in Zukunft bewegen werde. Denn die Religion enthält doch nicht lediglich Gefühle, sondern auch einen Glauben, d. h. eine Weltanschauung [2]). Immer aber ist bei Kidd nur von ihren Wirkungen, von ihren Diensten, die sie der Evolution, dem kosmischen Prozesse leistet, die Rede, nie aber von ihren Ideen.

Endlich giebt es noch einige Bücher, die auf Systematik überhaupt verzichten und blofs nach einigen Titeln das geschichtliche Material der Sociologie zusammenstellen. Nach dieser Seite hin werden sie im zweiten Teile zu berücksichtigen sein.

[1]) Über Comte siehe oben S. 30/31, 46, 51, über Buckle weiter unten.

[2]) Im einzelnen sind manche Sätze Kidds sehr anfechtbar. So folgt er S. 98 Max Müllers willkürlicher Beschränkung des Begriffes Religion, die, im Widerspruche mit den Thatsachen der Entwickelung, den Geisterglauben davon ausschliefst. S. 125 stimmt er J. P. Mahaffy zu, der die homerische Gesellschaft „eine sehr exklusive Kastengesellschaft“ nennt, als ob beide die Freundschaft zwischen Odysseus und Eumäos nicht kennten, und nicht wüfsten, dafs der alte Laertes vor der Stadt mit dem Gesinde lebt und selbst den Garten bestellt (vergl. Odyssee, 24, 226 ff.). Auch dafs der Protestantismus die socialen Tugenden erhöht habe (S. 144), ist nur mit der Einschränkung richtig, dafs er es indirekt that, indem er die religiöse Gesinnung vertiefte. Endlich ist bei Kant nicht, wie Kidd sagt (S. 109), „eine Idee vom Widerspruch des inneren und äufseren Lebens“ vorhanden; er meint vielleicht den Gegensatz von Pflicht und Neigung, den aber Kant meines Wissens nie mit jenem von Kidd angewendeten Terminus bezeichnet.

Es gehören hierher vor allem: *G. Le Bon*, *L'homme et les sociétés*, 2 vols., Paris, 1881, und *Letourneau*, *La sociologie d'après l'ethnographie*, (3 ed.) Paris 1892. Letourneau hat auch verschiedene Einzelgebiete der Gesellschaft in verschiedenen Schriften behandelt, die alle in der konkreten, im zweiten Teile zu gebenden Darstellung der socialen Geschichte zu verwerten sein werden[1].

Zweiter Abschnitt.

Die einseitigen Geschichtsauffassungen.

Erstes Kapitel.

Die individualistische Geschichtsauffassung.

Die einseitigen Geschichtsauffassungen in ihrer Gesamtheit gehören zur Geschichtsphilosophie, die oben (S. 13) als die zweite Art der Vorstufen zu einer Wissenschaft der Geschichte festgestellt wurde. Wir sahen, wie die Geschichtsphilosophie im Gegensatze zur Sociologie den Weg einschlug, *eine* Seite des socialen Geschehens wesentlich zu betrachten, in der Voraussetzung, dafs alle anderen Seiten daraus kausal abzuleiten seien.

Eine Ausnahme macht wohl allein *J. G. Herder*. Herder verfolgt das Werden der Menschheit genetisch; er knüpft es an die Natur an. Die physikalische Seite fehlt also in seiner Geschichtsbetrachtung nicht, und unter dem Namen „Kultur" und „Humanität" würdigt er die mannigfachen geistigen Elemente. Wir werden darum fast bei jeder der mannigfaltigen Ansichten seinen Namen zu nennen haben.

Alle anderen Denker, die als Geschichtsphilosophen gelten können, haben ein Gebiet des geschichtlichen Lebens bevorzugt. Es rührt dies teils daher, dafs sie alle von einer Fachwissenschaft aus zur Philosophie der Geschichte kamen, und die Gegenstände jener sich ihrem Blicke unwillkürlich vor allen anderen

[1]) *L'évolution de la morale*, *L'évolution du mariage et de la famille*, *l'évolution de la propriété*, *l'évolution politique*, *l'évolution juridique*, *l'évolution religieuse*, *l'évolution littéraire*, alle etwa in den letzten zehn Jahren in Paris erschienen.

heraushoben. Und ehe die Sociologie entstand, gab es keine auf „Gesetze“ ausgehende Wissenschaft, die sich mit dem geschichtlichen Leben beschäftigte. Die Geschichte und Geschichtschreibung selbst wollten ja keine Gesetze, sondern Ereignisse darstellen. So ist es natürlich, dafs die meisten der einseitigen Ansichten der Geschichte vor der Sociologie entstanden, älter als diese sind. Freilich auch sie hat selbst, wie wir gesehen haben, nicht überall die Deckung der Theorie mit der mannigfaltigen Wirklichkeit erreicht. Und ihr Streben danach hat bei den Pflegern der Fachwissenschaften nicht soviel Beachtung gefunden, dafs es die Schranken ihres Gesichtskreises hätte durchbrechen können.

Die erste Fachwissenschaft, die an eine philosophische Betrachtung der Geschichte herantrat, war naturgemäfs die Geschichte selbst. Die Geschichte schilderte seit Herodot Ereignisse und Menschen, freilich nicht alle und nicht jeder Art, sondern nur Ereignisse, die durch ihre Folgen wichtig, und Menschen, die durch ihre Thaten Urheber der Ereignisse waren. Die sogenannte pragmatische Geschichtsschreibung, die der rein erzählenden folgt, hat keineswegs andere Gegenstände; sie geht nur etwas schärfer der Aufdeckung der Ursachen, und zwar der unmittelbaren Ursachen, der Beweggründe der Handlungen grofser Männer, nach und fügt die moralisierende oder politisierende Nutzanwendung hinzu. So ist es ganz natürlich, dafs die grofsen Persönlichkeiten in den Augen der Geschichtsschreiber die Träger der Geschichte wurden, ihr Leben für das Leben der Menschheit, des Volkes galt. Es kam noch hinzu, dafs die theologische Geschichtsauffassung, die seit Augustinus bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts geherrscht hat, diesen Gedanken unterstützte. Denn auch ihr waren die „von Gott erweckten“ Propheten die Beweger des Lebens.

Noch heute giebt es Geschichtsforscher, die das Thun der grofsen Individuen als den einzigen Inhalt der Geschichte betrachten. *M. Lehmann*[1]) erklärt: „Die Geschichte der Menschheit ist nur die Geschichte der Helden, der Persönlichkeiten. Sie ist darum rein individuell; es giebt keine typischen Vor-

[1]) *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, herausg. von *G. Steinhausen*, Bd. I, S. 245 ff. Vergl. über die älteren Aussprüche gleicher Richtung *L. Bourdeau*, *L'histoire et les historiens*, Paris, 1888, S. 15 ff.

gänge in der Geschichte, keine Gesetze. Eine geschichtliche Erscheinung läſst sich nie und nimmer erklären, aus Ursachen herleiten, sondern nur verstehen.

Dieses Verstehen aber meint Lehmann nur im Sinne des alten Pragmatismus. In der Natur herrscht Notwendigkeit; in der Geschichte waltet Freiheit. Es ist keine allgemeine Strömung vorhanden, die seit dem Anfang der Geschichte fortlaufend auch den Helden fortträgt, sondern, wie es scheint, bildet jeder Held in seinem Thun ein besonderes Rinnsal, das höchstens mit dem anderer groſser Zeitgenossen in Verbindung steht, aber nicht mit ihnen einem groſsen allgemeinen Strome zuflieſst. Die Persönlichkeit wird als frei gedacht, als eine Schöpferin aus dem Nichts, als erstes Glied einer neuen Kette von Ereignissen, die von der Vergangenheit so unabhängig ist, daſs sie wider die Strebungen der Vergangenheit ein neues Leben beginnen kann.

Es ist offenbar, daſs auf diese Weise in der Geschichte jede Art von Wissenschaft aufhört. Wenn es keine Wiederholungen, keine Gleichförmigkeiten in den geschichtlichen Ereignissen und Zuständen giebt, wenn, wie Lehmann sagt, die Zunftverhältnisse in Straſsburg keinen sicheren Rückschluſs auf die in Basel gestatten (natürlich nur die gleichzeitigen, die allein in Betracht kommen), da giebt es keine Gleichförmigkeiten, da ist nicht einmal der Anfang aller Wissenschaft, die beschreibende Klassifikation möglich. Aber diese Lehre von der in des Wortes weitester Bedeutung „freien" Wirksamkeit der groſsen Individuen, die individualistische Ansicht, wie man sie vielleicht kurz nennen kann, ist eine *vor*wissenschaftliche Meinung. Darum ist sie auch bei dem ebenso weit wie tief blickenden Herder nicht mehr vorhanden. Zu lebhaft war in ihm die Überzeugung einer einzigen, alles durchdringenden Kausalität. „Keine Weltbegebenheit steht allein da; in vorhergehenden Ursachen, im Geiste der Zeiten und Völker gegründet, ist sie nur als das Zifferblatt zu betrachten, dessen Zeiger von inneren Uhrgewichten geregt wird" [1]. Nirgends — Christus allein ausgenommen (S. 301/302) — ist von einem allein bestimmenden Eingreifen der groſsen Männer die Rede. Weder Philopömens Klugheit noch Aratus' Rechtschaffenheit gaben Griechenland seine alten Zeiten wieder (Buch 13,

[1]) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch 20, Anfang.

VI, 11). Stets vielmehr spricht Herder von der „Kette der Bildung, die durchs ganze Geschlecht reichet", und von der „*Zusammenwirkung* der Individuen, die uns allein zu Menschen machte" (besonders Buch 9, I).

Der erste Widerspruch gegen die isolierte Stellung der grofsen Männer ging wohl aus von der Geschichte der Wissenschaft. Der scharfsinnige *Pascal* hatte für die allgemeine Geschichte schon den Begriff einer allgemeinen Kausalität, aber nicht den richtigen Specialbegriff. Er glaubte, dafs kleine Ereignisse, unbedeutende Zufälle grofse Wirkungen haben könnten. Von ihm stammt der berühmte Ausspruch her: „Wäre die Nase der Kleopatra kürzer gewesen, die ganze [politische] Gestalt der Erde wäre eine andere geworden" [1]). Anders in der Geschichte der Wissenschaften. Hier setzte er, ein von *St. Augustin* [2]) gebrauchtes Gleichnis erneuernd, die menschliche Gattung „gleich einem Menschen, der immer am Leben bleibt und beständig lernt". Damit ist die ununterbrochene Kontinuität des wissenschaftlichen Gedankens scharf betont; jede neue Entdeckung ist ein notwendiges Ergebnis des vorangegangenen Erwerbes, womit implicite auch das richtige Mafsverhältnis zwischen dem Neuen und dem Alten, aus dem es hervorging, ausgesprochen ist. Das 18. Jahrhundert erweiterte diesen Gedanken der unabänderlichen Notwendigkeit auf das politische Geschehen. *Turgot* und *Condorcet*, die wir oben (S. 21, 23) als Vorläufer Comtes kennen lernten, und, wie soeben erwiesen, *Herder* sahen überall eine notwendige Abfolge, nicht ein regelloses Spiel von Ereignissen. *Comte* selbst beschränkte, wie oben dargelegt ist, die Rolle des Genies jeder Art auf den besseren Überblick über die notwendige Entwickelung.

Sein Schüler *H. Taine*, an Comtes Hinweis auf die doppelte Abhängigkeit des Künstlers von seiner Umgebung anknüpfend, hat sich besonders bemüht, zu zeigen, wie in der Kunst das Genie durchaus in den Ideen seiner Zeit wurzelt. Er ruft, ähnlich wie *Goethe*, den Künstlern zu: „Erfüllet euren Geist und euer Herz, so grofs sie auch sein mögen, mit den Ideen und den Gefühlen eures Jahrhunderts, und das Kunstwerk wird kommen" [3]).

[1]) Vergl. Bourdeau, a. a. O. S. 134 f, 350. — *Pascal*, *Pensées*, Paris, 1846, S. 105.

[2]) Vergl. Bourdeau, a. a. O. S. 359.

[3]) *H. Taine*, *Philosophie de l'art*. 2 vols. 4 éd. Paris, 1885, S. 124.

Um eine Epoche der nachahmenden Künste (Dichtkunst, Plastik, Malerei), auf die er sich, Musik und Architektur beiseite lassend, wesentlich beschränkt[1]), zu charakterisieren, beginnt er mit der Schilderung des „milieu“, d. h. des Zustandes des Geistes und der Sitten des Zeitalters als „der ersten Ursache, die alles Übrige bestimmt“ (a. a. O. I, 8, 11, 55). Ebenso betrachtet er (II, 97 ff.) den Geist der Rasse, zu der der Künstler gehört, die besondere Richtung, die er in seiner Kunst schon vorfindet (le moment), und die Einrichtungen, unter denen er lebt. Er gewinnt so den „personnage régnant“, ihn müssen Töne, Formen, Farben oder Worte, die der Künstler anwendet, sinnlich darstellen, oder sie müssen mit seinen Neigungen und Fähigkeiten übereinstimmen.

So ist das Kunstwerk gleich einer Pflanze; wie diese abhängig ist von der physischen Temperatur ihrer Umgebung, so jenes von der moralischen (d. h., wie immer bei den Franzosen, allgemein geistigen) Temperatur, welche den Künstler zwar nicht hervorbringt, aber die Auslese der Talente und damit des eigentlich geschichtlich werdenden Schaffens bewirkt (a. a. O. I, S. 56 bis 61). Taine unterscheidet demnach Kunstzonen, ähnlich wie Pflanzenzonen, und er wird nie müde, hervorzuheben, dafs, wie die Pflanze, der Künstler nie allein auftritt, sondern immer von einer Schar Gleichstrebender umringt ist (I, 3). Die Künstler insgesamt sind wiederum nur die hervortönenden Stimmen (voix éclatantes), die durch die Jahrhunderte gehört werden, während das Publikum nur summt, und zwar „à l'unisson“ mit jenen, also wesentlich dieselben oder wenigstens harmonisch zusammenstimmende Töne hervorbringt (I, 5).

Immerhin, wie sehr auch Taine und so manche andere Sociologen den grofsen Mann durch die Bedingungen seiner Zeit und seines Ortes bestimmt sehen, sie leugnen nicht, dafs er graduell seine Zeitgenossen überrage, dafs er, wenn nicht anders, doch lebhafter fühle und schärfer denke, als sie, dafs er auch kräftiger als sie die mannigfaltigen Elemente der Bildung in sich zusammenfasse und vereinige. Der Nächste, der diese Frage wieder

[1]) a. a. O. I, 17. Nur gelegentlich streift er die Baukunst. So ist für die Gothik eine Vorbedingung die volle Entwickelung des „Feudalismus“ (I, 61), womit er aber doch wohl die Formen der mittelalterlichen Gesellschaft überhaupt, nicht gerade die specielle Form der staatlichen Verfassung meint. Über T. auch unter „ethnologischer Geschichtsauffassung“.

behandelt, scheint den grofsen Männern auch die graduelle Überlegenheit streitig zu machen. Er führt einen lebhaften Kampf gegen die Berühmtheiten auf allen Gebieten.

Was ist denn die Berühmtheit? fragt *Bourdeau* (a. a. O. S. 19). Nichts weiter, antwortet er, als das Widerhallen eines Namens in der Masse, die ganz blind und wahllos ihren Beifall spendet, die die Historiker sonst so sehr verachten, der sie aber in ihrer Auswahl gerade folgen. Ein objektiver Grund der Bevorzugung bestimmter Personen ist nicht vorhanden. Die Menschheit besteht nicht aus Riesen und Zwergen, sondern aus Gestalten mittlerer Gröfse (S. 23). Die Erhabenheit der Helden ist nur die Wirkung fortschreitender Idealisierung, die dadurch entsteht, dafs die zeitliche Entfernung, im Gegensatze zur räumlichen, die Dinge im Verhältnis des Abstandes vergröfsert (S. 23). In der Nähe sehen die Helden klein aus. Montaigne erklärte, unter den vielen Zeitgenossen, die er kannte, keinen zu finden, der den gepriesenen Männern der Vergangenheit vergleichbar wäre. Frau Roland war überrascht von der durchgehenden Mittelmäfsigkeit der Männer der Revolution (S. 24). Die Macht der Vernunft liegt nicht in den grofsen Männern, sondern in der ganzen Gattung (S. 27). Der Fortschritt wird durch eine Menge namenloser Arbeiter errungen, die sich mit den verschiedensten Arbeiten beschäftigen (S. 28). Der Held, den man vor jedem andern feiern mufs, das ist die Masse der Unbekannten (S. 29).

In der Geschichte der Technik giebt es nie und nimmer eine eigentliche Erfindung, sondern nur Vervollkommnungen (S. 32). In der Kunstgeschichte giebt es keinen bestimmten Urheber eines Kunstwerks, sondern sein Urheber ist jedermann (S. 37). *Shakespeare* hat in der Trilogie Heinrich VI von 6,043 Versen 1,771 aus einer älteren Tragödie genommen und 2,373 daraus mit mehr oder weniger Abänderung benutzt (S. 39). Noch *Goethe* bekannte, seinen Vorgängern und seinen Zeitgenossen viel entlehnt zu haben (S. 38). Die wahre Originalität besteht darin, in unnachahmlicher Weise nachzuahmen (S. 40). Die höchste Poesie, die Volkspoesie, ist im wesentlichen ein kollektives Werk. Und gerade sie hört auf, wenn die „berühmten Dichter“ erscheinen (S. 41). Das Volk ist der wahre Meister, der Schöpfer der schönen Sprache (S. 45). Das Genie besteht nur darin, besser als alle anderen den Gedanken jedermanns

auszudrücken. Der grofse und wahre Dichter ist also endgültig das Publikum (S. 48). „Der Gegenstand, den ein Schriftsteller gewählt hat, seine Art, ihn zu behandeln, die Begeisterung, die ihn belebt, die Sprache, die er gebraucht, die Traditionen, denen er folgt, die Beispiele, die ihn führen, die Kritiken, die ihn aufklären, die Werturteile, die ihm einen Rang geben, der Ruhm, der ihn krönt, alles kommt ihm von der Menge“ (S. 56). Mit solchen, der Wirklichkeit hohnsprechenden Paradoxien will Bourdeau die allgemeine „Seele der Menschheit“ auf Kosten des Einzelnen zur Künstlerin erheben.

Nicht anders in der Wissenschaft. Ihre Arbeiter sind zahllos (S. 58). Die kleinen Entdeckungen sind die Regel (S. 59). Das Genie findet nur Formeln, die zusammenfassen (S. 62). Die Entdeckung des Gravitationsgesetzes war nach den Vorarbeiten von Kopernikus, Kepler, Galilei, Hooke und anderen notwendig, gewissermafsen unvermeidlich (S. 65).

Selbst die Berühmtheiten der Moral haben nach Bourdeau kein eigenes Verdienst. Jeder Zeitraum bildet sich seine sittliche Atmosphäre, die im Guten wie im Schlimmen auf die Zeitgenossen einwirkt. Nero erregte keine Empörung durch seine Verbrechen; er erwarb vielmehr eine Volkstümlichkeit, die seiner Zeit das Urteil spricht (S. 71). Der berühmte Menschenfreund Vincent de Paul war nur einer der Befehlshaber eines ganzen Heeres frommer Wohlthäter, die der Jammer ihrer Zeit erweckt hatte (S. 72). Überhaupt ist mit Pascal auf die durchschnittlichen Tugenden, die das Übermafs vermeiden und beständig sind, mehr Wert zu legen, als auf „die heldenmütige Handlung“, die auf Überspannung beruht und nur einen Augenblick dauert (S. 76).

Die Politiker und besonders die Könige und die Feldherren werden von der überlieferten Geschichte und von der populären Anschauung über alle Sterblichen erhoben. Eine Erklärung des französischen Klerus vom Jahre 1682 sagt: „Die Könige sind nicht allein von Gott verordnet, sondern sie sind selbst Götter.“ Ludwig XIV. verkündete in einer Denkschrift an den Dauphin: „Es giebt gewisse Pflichten des Königtums, in denen wir, so zu sagen Gottes Stelle vertretend, an seinem Wissen ebensowohl wie an seiner Autorität teilzunehmen scheinen“ (S. 77/78). Napoleon sagte, an einen Ausspruch des Atheners Chabrias an-

knüpfend: „Ein Heer von Hasen, von einem Löwen befehligt, ist besser als ein Heer von Löwen, von einem Hasen befehligt.“ Dem entgegen stehen freilich Aussprüche von Pyrrhus und anderen grofsen Feldherren, die das Gegenteil behaupten (S. 79, 86). Der Despotismus entsteht nach Bourdeau nicht aus der Gewaltthätigkeit eines Einzelnen, sondern aus der knechtischen Gesinnung der Massen (S. 81). Montaigne sagt mit Recht: „Was ich selbst an den Königen anbete, das ist die Menge ihrer Anbeter“ (S. 89). Aber sie alle verdanken ihre Macht oder ihre Schwäche immer der öffentlichen Meinung (S. 82). Niemals hat einer grofsen Nation ein grofser Mann gefehlt (S. 88). Napoleon ist nichts weiter als „die französische Revolution in Menschengestalt“. Wäre er gefallen, so hatte man für ihn Hoche, Kleber, Desaix, Marceau oder jeden andern, der, wenn auch in anderer Weise, vielleicht nicht weniger grofs gewesen wäre (S. 88).

Die Stifter und Verbesserer der Religionen sind nur die Verkünder dessen, was im Volke lebt. Luther erklärt nicht die Reformation, sondern wird durch das Bedürfnis danach erklärt (S. 92). Das Volk ist es in Wahrheit, das durch den Mund seiner Propheten redet, und seine Stimme ist Gottes Stimme (S. 93).

So sucht Bourdeau überall den grofsen Mann in die Masse unterzutauchen. Das Wirken der einzelnen Persönlichkeit ist nichts, die „Reife der Dinge ist alles“, so übersetzt er Shakespeares „ripeness is all“ (S. 101). Nicht den Geist einiger Menschen, sondern den Geist der Menschheit mufs man vor allem feiern (S. 109). Damit steht freilich im Widerspruche, dafs Bourdeau doch wieder die grofsen Männer die Vorhut, die Vorarbeiter (ouvriers d'élite), die Aufklärer der Menschheit nennt, dafs er zugesteht, ihr Eintreten bringe die Dinge vorwärts und erleichtere die gemeinsame Aufgabe (S. 96), wie grofs auch oft die Irrtümer seien, durch die sie nicht weniger als durch neue Wahrheiten sich auszeichneten (S. 96/97). Er stimmt auch Macaulay bei, der anerkennt, dafs die grofsen Männer das, was sie von der Gesellschaft empfangen haben, ihr mit Zinsen zurückgeben (S. 105).

Da für Bourdeau die menschliche Gattung die Trägerin der Geschichte ist, so ist es folgerichtig, dafs ihre Funktionen allein der Gegenstand der geschichtlichen Wissenschaft sind (S. 115).

Diese vollziehen sich nach festen Notwendigkeiten (S. 131), nach beharrlichen Ursachen (S. 135). Unter Zutritt gewisser causes occasionnelles entstehen Ereignisse (S. 135), die bisher immer der Gegenstand der Geschichte gewesen sind. Sie sind aber nur besondere Fälle der Funktionen; obgleich variabel, folgen sie doch dem Gesetze der Konstanten, der Funktionen (S. 132). Sie sind laut, darum bevorzugt, während die Funktionen still verlaufen (S. 129). Sie sind aber nur lokal und augenblicklich wirksam, ihre Spur verliert sich bald (S. 115), wogegen die Funktionen allgemein und beständig wirken. Wer die Ereignisse kennt, der weifs nur das Wie der Erscheinungen, mit dem sich die „Hammelherde der Geschichtschreiber" (la foule moutonnière des historiens) bis jetzt begnügt hat. Die Funktionen erst geben das Warum (S. 140). Die Funktionen bilden die mächtige Unterströmung der Geschichte, an der einzelne Männer oder Ereignisse nichts ändern können. Die Thaten Hannibals haben seinem Staate nichts genützt, weil er seiner Natur nach schwächer als Rom war (S. 140). Wenn Griechenland bei Marathon unterlegen wäre, so wäre doch sein Verhältnis zu Asien dasselbe geblieben. Es hätte ein und ein halbes Jahrhundert vor Alexander, als persische Provinz, von Asien Besitz ergriffen (S. 141). Darum ist es notwendig, die die Ereignisse erzählende Methode aufzugeben, selbst wenn die Erzählungen aus der Vergangenheit wahr und nicht tausendfach durch Lüge und Irrtum entstellt wären; an ihre Stelle mufs die statistische Methode treten, die für die Gegenwart den ganzen Lebensinhalt der Menschheit möglichst ziffernmäfsig feststellt, für die Vergangenheit wenigstens sich bemüht, ihn aus den Denkmälern zu erschliefsen und zu beschreiben.

Wenn so Bourdeau das *Wirken* der historischen Gröfsen zu Gunsten des Mitwirkens ihrer Zeitgenossen niedriger einschätzt, so hat *A. Odin*[1]) sich bemüht, ihre *Entstehung* wesentlich auf Ursachen ihrer Umgebung zurückzuführen. Wie Bourdeau verlangt auch er für die Geschichte die statistische Methode, die aber nur aus gleichwertigen, möglichst vollständig gesammelten Thatsachen und aus sehr grofsen Zahlen Schlüsse ziehen könne (I, 118—121). Beide Bedingungen findet Odin von *Galton*[2]) gar

[1]) *Genèse des grands hommes*, 2 vols., Paris, 1895.

[2]) *Hereditary Genius*, London, 1869, und *English men of science:* their nature and nueture, London, 1874.

nicht, von *A. de Candolle*[1]) nicht genügend erfüllt. *C. Lombroso*[2]) und *C. Jacoby*[3]) schlagen, wie Odin gut nachweist, überhaupt kein wissenschaftliches, sondern ein ganz willkürliches Verfahren ein[4]).

Um allen methodischen Forderungen besser zu genügen, hat er über die französischen „gens de lettres", d. h. alle litterarischen Personen mit Einschlufs der Gönner der Litteratur und der Schauspieler, und mit Ausschlufs der Vertreter der reinen, exakten Wissenschaften, soweit sie nicht auch populär schrieben, die von 1300—1830 im Gebiet der französischen Sprache geboren wurden, — im ganzen 6384 Namen[5]) — eine Statistik aufzustellen versucht. Diese, die den zweiten Band seines Werkes ausmacht, giebt möglichst von jedem Litteraten Jahr und Ort der Geburt wie des Todes, die litterarischen Gattungen, die er pflegte, etwa vorhandene Nachrichten über litterarisch bekannt gewordene Verwandte, über Vermögen und Religion der Eltern und über die Art der Erziehung. Odin stellt nun die Frage, wie weit aus seiner Statistik nach dem Gesetz der grofsen Zahlen ein Einflufs einerseits der Vererbung, andererseits der Umwelt (des „milieu") — im weitesten Sinne des Wortes — zu erweisen sei. Was nun erstere betrifft, so geben die Ziffern der Statistik keinen genügenden Aufschlufs (I, S. 544), da meistens, wo die Vererbung wirksam scheint, mit gleichem oder noch gröfserem Rechte die materielle oder die geistige Umgebung als Ursache gelten kann. Was die Umwelt betrifft, so ergeben sich die geographischen und ethnologischen

[1]) *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, Genf, 1873.

[2]) *Entartung und Genie*, deutsch von H. Kurella, Leipzig, 1894.

[3]) *Etudes sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme.* Paris 1881.

[4]) „Die Vergleichung, das Gesetz der grofsen Zahlen leistet in einem solchen Falle dem Historiker oder dem Philosophen genau denselben Dienst wie das Mikroskop dem Naturforscher. Das Verfahren ist umgekehrt, aber es gelangt zum gleichen Ergebnis." So *Odin* I, 181 sehr richtig. Denn die grofsen Zahlen machen, wie das Mikroskop, die kleinen Wirkungen sichtbar. Dem Naturforscher ist nur das Kleine zuerst gegeben; mit dem Mikroskop vergröfsert er es. Dem Statistiker ist die grofse Zahl zuerst gegeben; er schliefst auf die kleinen Wirkungen, die sich darin summiert aussprechen.

[5]) I, S. 373; dagegen I, 439 sind es nur 6382.

Verhältnisse als gleichgültig; nur die Verhältnisse der Verwaltung (le milieu administratif), der Religion, der Erziehung, der ökonomischen Lage und der sociale Rang der Eltern zeigen sich als bestimmende Momente. Die Mittelpunkte der Verwaltung sind fruchtbarer an grofsen Männern als die übrigen Orte — der oft gepriesene Vorzug des flachen Landes, bedeutende Menschen zu erzeugen, ist eine Fabel (I, 504); — die protestantischen Bezirke sind reicher daran als die katholischen; günstige ökonomische und sociale Stellung der Eltern ist der geistigen Entwickelung der Kinder förderlich (I, 548—550). Aber Odin hat sehr recht, dafs alle diese Verhältnisse nur indirekt wirken, indem sie die Erziehung fördern oder hemmen, und dafs demnach die ganze Frage sich zu dem Dilemma zuspitzt, ob die Vererbung oder die Erziehung von entscheidender oder ob beide von gleicher Bedeutung für die Entstehung geistiger Interessen seien. Da die Vererbung aber nach den reichen gesammelten biographischen Daten keine oder nur eine geringe Rolle zu spielen scheint (I, 552, 554, 555), so ergiebt sich, dafs die Umwelt, wenn sie das Talent, die Fähigkeit überhaupt nicht schafft, doch für seine weitere Entwickelung entscheidend ist (I, 559).

Dieses etwas dürftige Ergebnis einer äufserst weitschichtigen Untersuchung scheint nun auf den ersten Blick ganz harmlos; aber es soll doch dazu dienen, den Mangel an Widerstandskraft der Persönlichkeit gegen den Zwang der Umstände zu beweisen. In diesem Sinne wird hervorgehoben, dafs von 811 Talenten (nicht Litteraten überhaupt!), über deren Jugend wir Nachrichten haben, nur 16 oder 15 einen mangelhaften oder gar keinen Unterricht gehabt haben (I, 524), dafs von 619 „Talenten“, deren Jugend nach der ökonomischen Seite bekannt ist, nur 57 in einfachen oder dürftigen Verhältnissen aufwuchsen (I, 529), dafs auch diesen aber *fast* (!) *immer* ein glücklicher *Zufall* den Kampf erleichtert hat, indem er ihnen einen besseren Unterricht verschaffte, als ihrer Lage entsprach (I, 531), dafs der Adel — vermöge der günstigeren Lebensbedingungen — verhältnismäfsig zweieinhalbmal mehr Talente hervorbrachte, als die Beamtenklasse, sechseinhalbmal mehr als die liberalen Berufe, dreiundzwanzigmal mehr als das Bürgertum und zweihundertmal mehr als das Proletariat, dafs also eines Adligen Kind — bei gleicher Begabung — zweihundertmal mehr Aussichten hatte, ein Talent

zu werden, als das Kind eines Proletariers (I, 541/542). Ähnliches hatten schon Galton und de Candolle aus ihrem so viel mangelhafteren Material erkannt (I, 542, Anm.).

Bourdeau und Odin bezeichnen demnach den stärksten Grad der Tendenz, das grofse Individuum durch die Gunst der Umstände zu erklären. Freilich ist Odins Tendenz weniger ausgesprochen; er will sogar ganz objektiv sein, ohne vorgefafste Meinung die Thatsachen betrachten. Er spricht auch nirgends die Ohnmacht des grofsen Individuums gegen die Umgebung als Gesetz aus. Denn er hat ja nur feststellen können, dafs *fast* immer ein günstiger Zufall ihm zu Hülfe kam, und er weifs, dafs eine einzige Ausnahme genügt, um ein Gesetz als falsch zu erkennen (I, 83). Freilich hat er dies auf die Frage der Abhängigkeit des menschlichen Geistes von der Umgebung nicht ausdrücklich angewandt.

So herrscht im allgemeinen in der französischen Sociologie der Glaube an die Ohnmacht des Individuums. Ein Gegengewicht bildet nur die sociologische Theorie *G. Tarde*'s [1]), der zwar keine ausgeführte Theorie der Gesellschaft gegeben, aber sich bemüht hat, die sociale Grundthatsache (le phénomène social élémentaire) festzustellen. Er sucht sie in dem persönlichen Einflusse eines Menschen auf einen andern, der diesen zweiten zur Nachahmung des ersten veranlafst und sich nur gradweise vom Einflusse des Hypnotiseurs auf den Hypnotisierten unterscheidet (*Log. soc.* S. 76/77). „Die Gesellschaft ist Nachahmung, und die Nachahmung ist eine Art von Somnambulismus“ (*Les lois* S. 95). Was nachgeahmt wird, das ist die invention, die „Neuerung“ (so mufs man es wohl übersetzen) des schöpferischen Kopfes (inventeur). Das Leben der Gesellschaft ist so nur ein besonderer Fall des allgemeinen Gesetzes der Wiederholung, die sich in der Natur als Wellenbewegung, in der organischen Welt als Vererbung, in der socialen als Nachahmung darstellt (Lois 8, 12), alle Ähnlichkeiten bewirkt und so erst alle Sprache und Wissenschaft möglich macht (a. a. O. 6, 15/16; Log. soc. 246). Noch allgemeiner wird das Gesetz dahin gefafst, dafs alle Dinge, alle Realitäten sogar den Ehrgeiz haben, sich zu vervielfältigen und die Welt zu erfüllen (Lois 129, 395/396; Log. soc. 138). Das

[1]) *Les lois de l'imitation*, 2 éd., Paris, 1895; *La logique sociale*, Paris, 1895.

allseitige Ausstrahlen der invention durch die Imitation, das „logische Verhältnis" (arrangement logique) der verschiedenen Brennpunkte und ihrer Ausstrahlungen, das ist das eigentliche Thema der Geschichte, die dadurch erst aus einem Gedichte zur Wissenschaft wird (Lois 111, 118/119, 151, 162; Log. soc. 123, 135). Die Weltanschauungen (croyances) sind die plastischen, die Willensrichtungen (besoins, désirs) die funktionellen Kräfte der Gesellschaft (Lois 159, 160; Log. soc. 12). Beide Elemente des socialen Lebens, die Wünsche nicht minder als die Ansichten, selbst die Gottheit (Log. soc. 97) und die Pflichten (Lois 375) entstehen durch invention eines Einzelnen, pflanzen sich im Raume und in der Zeit fort durch imitation, und ihre verschiedenen Inhalte kämpfen ebensowohl miteinander, wie die Ansichten als Ganzes mit den Wünschen als Ganzem sich befehden. Im früheren Altertum und im Mittelalter folgte auf die Neuerung immer die Sitte (coutume), in den späteren Zeiten des Altertums und in der Neuzeit die Mode (Lois 39, 208, 369).

Ob in der Nachahmung „das sociale Elementarphänomen" (Log. soc. 76) richtig erkannt ist, wird im zweiten Teile meiner Arbeit zu prüfen sein. Hier handelt es sich nur darum, daſs nach dieser Ansicht das schöpferische Individuum (l'inventeur) der Beweger der Geschichte wird. Es steht der Masse als qualitativ verschieden und ganz heterogen gegenüber. Der Masse der Nachahmer ist Passivität, Leichtgläubigkeit, Gelehrigkeit ebenso unerläſslich als unbewuſst; sie ist also dem Somnambulen gleich. Der Neuerer ist durch seine Seltsamkeit, seine Monomanie, seinen unerschütterlichen Glauben an sich selbst und seine Idee eine Art Narr (une sort de fou) (Log. soc. 77). Seine Idee hat Ursachen, die nicht aus der Gesellschaft stammen (des causes extrasociales); sie entspringt vielmehr durch Betrachtung der Natur oder fremder Gesellschaften (Lois 86). Der Skeptizismus, der den Neuerer umgiebt, kann ihn darum nicht erschüttern (Log. soc. 77). Die Neuerung, die Erfindung wie die Entdeckung, bleibt immer das Geheimnis des Genies; sie läſst sich nicht „rationalisieren". Versuche, wie der von *Rouleaux*, der in seiner „Kinematik" einen Wegweiser für mechanische Erfindungen geben wollte, oder wie der von *J. St. Mill*, der in seinen Methoden der Induktion zur Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheit anleitet, können doch die freie Kombination des

Genies nicht entbehrlich machen (Log. soc. 175/176). Rouleaux selbst gesteht, dafs die früheren kinematischen Theorien nicht zu einer einzigen neuen Maschine geholfen haben (Log. soc. 176, Anm.). Der Geist ist gleichsam der Raum der Möglichkeiten. Wie der wirkliche Raum aus Geraden und aus Kurven, so besteht jener aus logischen Geradlinigkeiten (rectilinéarités) und aus logischen Gewundenheiten (sinuosités). Wer nicht blofs alle wirklichen, sondern zugleich auch alle möglichen Erfindungen überblickte, der würde alles in regelmäfsigen Reihen sich anordnen sehen. „Aber die Lücken des Unverwirklichten (irréalisé), vergleichbar den zackigen Ausschnitten der Erdteile und der Meere, geben den wirklichen Erfindungen ein malerisches Aussehen“ (Log. soc. 177 und Anm. 1). — Und diese Lücken zu überspringen scheint Tarde eben das Vorrecht besonderer Geister.

So steht Tarde — der freilich wohl bezüglich der Anhängerzahl gegen Bourdeau und dessen Richtung in der Minderheit ist —, die Macht des Neuerers überschätzend und die Ähnlichkeiten von Natur wegen (similitudes vitales), die er gelegentlich erwähnt (Lois 41, 352), über denen von Gesellschaft wegen allzu sehr vergessend, jenem Glauben an die Allmacht der Masse schroff gegenüber. Zu einem die Gegensätze ausgleichenden, „aufhebenden“, höheren Standpunkte scheint der Streit in Frankreich noch nicht gediehen zu sein. Bezeichnend genug aber ist es für die Richtigkeit des Geschichtsbegriffes, der meiner Arbeit zu Grunde liegt, dafs Tarde trotz seiner Meinung von der Unselbständigkeit der Massen doch nur die Ereignisse, die jene Massen betreffen, als historische anerkennt. Er sagt (Log. soc. 197): „Das Wichtige ist in der Geschichte, dafs Gedankenmassen oder Willenskräfte zum Gleichgewicht und zum zahlenmäfsigen Übergewicht gelangen (L'équilibration et la majoration de masses de foi ou de forces de désir), und man mufs Ereignis eine jede Thatsache nennen, wodurch eine neue Form des Gleichgewichts oder des Wachstums jener Massen oder jener Kräfte hervorgebracht wird.“

In dieser Hinsicht, in Bezug auf den Begriff der Geschichte, scheint in Frankreich die Richtung endgültig gesiegt zu haben, die wesentlich das Leben der Gesellschaft zum Gegenstande nimmt, die man kurz *Kollektivismus* nennen kann. Der Streit geht nur noch darum, wie weit ein Individuum auf dieses Leben

der Gesellschaft wirkt. In Deutschland hingegen ist auch der Begriff der Geschichte noch nicht übereinstimmend nach dieser Seite festgelegt. Der Einzelne, nicht bloſs als Lebenswecker der ganzen Gesellschaft, in der er lebt, nicht bloſs als typischer Vertreter der die Gesellschaft bildenden Menschen, sondern als Einzelner schlechthin, als nicht wiederholtes Individuum, soll es sein, worauf der Forscher seinen Blick richtet. Abgesehen von den in der Einleitung genannten Philosophen, von dem oben (S. 202) erwähnten Geschichtsforscher Lehmann, sind wohl sämtliche älteren Historiker, die sich zu dieser Frage nicht direkt geäuſsert haben, der individualistischen Partei zuzurechnen. Zu ihnen stehen alle diejenigen Historiker, die auf die kollektiven Leistungen der Nationen, ihre „Kultur“ im weitesten Sinne oder ihre Wirtschaft ihr Augenmerk richten, etwa seit dem Buche *K. W. Nitzsch*'s, „*Die Gracchen und ihre Zeit*“ (1847), in einem notwendigen, aber unausgesprochenen Gegensatze. Erst *E. Bernheim*, dessen „*Lehrbuch der historischen Methode*“ 1889 zuerst erschien, und nach ihm *K. Lamprecht*, der in seiner „*Deutschen Geschichte*“ (seit 1891 erscheinend) ebenfalls wesentlich den breiten Strom der gesamten deutschen „Kultur“ umfassen, „den Zusammenhang aller socialpsychischen Faktoren“ darlegen will, haben den Gegensatz zu dem alten Individualismus bewuſst ausgesprochen[1]). Besonders der letztere hat diesen Namen für die alte Richtung und gleichzeitig für die seinige den des Kollektivismus geprägt und sich die theoretische Begründung des letzteren sehr angelegen sein lassen[2]).

Die Geschichte der Personen, auch derjenigen, die in der Politik handelnd auftreten, bleibt nach Lamprecht immer sehr romanhaft, da sich die innersten Beweggründe unserer Kenntnis entziehen (*Alte und neue R.* S. 18). Anders die Geschichte der Zustände! — Hier lassen sich die Beweggründe, die einen Zustand festzuhalten oder zu ändern treiben, mit viel gröſserer Sicherheit erkennen. Denn Zustände sind Erzeugnisse nicht eines Einzelnen, sondern des socialpsychischen Denkens und

[1]) Über *E. Bernheim* vergl. oben S. 4.

[2]) Besonders in der Schrift: *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*, Berlin 1896, und in der Abhandlung: *Was ist Kulturgeschichte?* in der *Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. N. F., I (1896/1897), 2. Vierteljahrsheft, S. 75 ff. Daselbst, S. 77, nennt Lamprecht seine Ansicht kollektivistisch, die alte individualistisch.

Wollens. Ihre Gründe also sind Gedanken und Gefühle, die die Massen bewegen, die, weil in vielen hervortretend, deutlich sich offenbaren müssen; sie sind auch einfacher, von „generischer Natur“, während die individuellen Beweggründe höchst verwickelt und zusammengesetzt zu sein pflegen (Alte und neue R., S. 6). Das Sociale, Zuständliche sei auch die Basis, nicht der Annex der freien That (D. Zeitschr. f. G. S. 86/87); Freiheit sei nicht Zufälligkeit (a. a. O. S. 90). Die wichtigsten socialpsychischen Gebiete sind Sprache, Wirtschaft, Kunst, Sitte, Moral, Recht (D. Zeitschr. f. G. S. 116, 117, 144), alles Erzeugnisse der Nationen, der natürlichen Gesellschaften (a. a. O. S. 99), Gegenstände der das innere nationale Leben zusammenfassenden „Kulturgeschichte“.

Freilich müsse man keinen Zustand als starr und unbeweglich betrachten, sondern neben der Tendenz zum Beharren auch die auf Abänderung gerichteten Kräfte ins Auge fassen. Überhaupt genüge es nicht, nach Art der älteren Verfassungs- und Rechtsgeschichte systematische Bilder der Zustände verschiedener Zeitalter zu entwerfen und begrifflich den späteren aus dem früheren abzuleiten, sondern man müsse mit Benutzung der Socialwissenschaften und der Völkerpsychologie die jeder Institution zu Grunde liegenden Entwickelungstendenzen nachweisen (Alte und neue Richtungen, S. 21; D. Zeitschr. f. G., S. 115). Denn die Ideen, die die Menschen leiten und die Einrichtungen formen, seien immanent aus den Verhältnissen entsprungen, nicht transcendent, einer metaphysischen Notwendigkeit folgend. Erst so werde eine *entwickelnde* Geschichtsschreibung möglich. Die alte, politische Geschichtschreibung sei auch entwickelnd gewesen, aber meist nur als Heldenbiographie, indem sie aus dem festbleibenden Charakter des Helden seine Handlungen entspringen liefs (Alte und neue R., S. 9 f.). Jetzt sei der Held nicht mehr zu isolieren, er sei nur zu erklären aus den Zuständen und wiederum auf diese Zustände habe er zu wirken, indem er die den Zeitgenossen innewohnenden, „sich andeutenden Richtungen“ besser als diese selbst erkenne und sie zum Ziele führe (D. Zeitschr. f. G., S. 109). Da die politische Geschichte nicht mehr Personengeschichte bleiben könne, so werde sie selbst auch noch ein Teil der Kulturgeschichte, der eben dem von den übrigen nicht unabhängigen, wenn auch mächtigsten der socialen Verbände, dem

Staate, gewidmet sei (D. Zeitschr. f. G., S. 141/142). — So ist bei Lamprecht das Individuum als solches aus drei Gründen nicht unter dem eigentlichen Objektivglas der geschichtlichen Wissenschaft. 1) Es ist gar nicht nach allen Seiten und nach allen Tiefen erkennbar, höchstens durch künstlerische Apperception zu fassen. 2) Die Geschichte der Individuen wäre eine unendliche, unlösbare Aufgabe. 3) Selbst wenn das Individuum erkennbar, die Geschichte aller möglich wäre, so wären sie als Individuen nicht wichtig genug; ihr Kern, ihr gewissermaſsen unvergänglicher Gehalt liegt in den Zuständen, zu denen sie mitgewirkt haben. *L. Ranke* habe, je älter er wurde, um so weniger von dem schöpferischen Einflusse groſser Persönlichkeiten wissen wollen (D. Zeitschr. f. G., S. 105). Während das 18. Jahrhundert in seiner letzten und das 19. Jahrhundert in seiner ersten Hälfte Personengeschichte, Staatengeschichte, Menschheitsgeschichte geschaffen habe (D. Zeitschr. f. G., S. 96), müsse man, meint Lamprecht, nunmehr von der Nation, der Trägerin der Kultur, ausgehen, die Abfolge ihrer Zustände erforschen, sie mit denen anderer Nationen vergleichen, das Typische feststellen und so sich zur Menschheitsgeschichte erheben (a. a. O., S. 99 ff.).

Lamprechts Ansicht hat so sehr die Kraft der Wahrheit für sich, daſs ihre Gegner kaum noch sich zu verteidigen vermögen, dagegen Annäherungen an sie sich unwillkürlich aufdrängen. So hat *O. Hintze*[1]) die Notwendigkeit der socialpsychischen Forschung anerkannt, in der er nur eine Ergänzung, keine Umwälzung der bisherigen geschichtlichen Wissenschaft sehen will. Wenn er aber die Rücksicht auf das individuelle Moment besonders für die Fortbildung der Zustände bei Lamprecht ganz vermiſst, so übersieht er, daſs auch Lamprecht wie andere die graduell vom Durchschnitt verschiedene Wirksamkeit der „groſsen Männer“ anerkennt und gerade für die Fortbewegung des Ganzen in Rechnung zieht.

So wird auch in Deutschland der Streit bald zu Ungunsten der Theorie der groſsen Männer entschieden sein.

Meine eigene Stellung in dieser Frage ist eine notwendige Folge des Begriffs der Geschichte, den ich am Anfange dieser Arbeit festgestellt habe.

[1]) *Historische Zeitschrift*, begründet von *H. v. Sybel*, 78. Band, S. 60 ff.

Der Einzelne als solcher ist nicht Gegenstand der Geschichte, sondern der Naturgeschichte. Thatsächlich hat die bisherige Geschichtsschreibung auch instinktiv dies erkannt. Denn ein Individuum, das weder typisch noch führend war, ist ihr nie ein würdiger Gegenstand gewesen. Geschichtliche Bewegungen und Zustände sind Bewegungen und Zustände von Massen, und es fragt sich nur, wie grofs der Anteil des grofsen Mannes an ihrer Verursachung ist.

Hier gilt es, zunächst zu untersuchen, wie ein grofser Mann entsteht[1]). Und zwar handelt es sich nicht um Gunst oder Ungunst äufserer Bedingungen, die A. Odin untersucht hat, weil diese Frage leicht zu entscheiden und durch die Erfahrung entschieden ist. Es giebt bisweilen, wenn auch selten, einen grofsen Willen, dessen Aufstreben jeden Widerstand der äufseren Verhältnisse überwindet. Wichtiger ist die Frage, wie die Ideen entstehen, die das Handeln eines grofsen Mannes lenken. Nimmt er sie aus sich, im Gegensatze zur Umwelt, oder müssen sie in der Umwelt stark vertreten sein, um sich in ihm festzusetzen? Ich glaube, das letztere mufs der Fall sein. Eine Idee, die in einem Individuum keimt oder von der Erziehung ihm eingepflanzt wird, ist an sich noch nicht fähig, jenes Individuum dauernd in seinem Handeln zu leiten. Ist die ganze Umgebung in ihren Gedanken ihr gerade entgegengesetzt oder nur von wesentlich abweichender Richtung, so kann jene singuläre Idee höchstens eine vereinzelte Handlung erzeugen; sie wird bald durch das Übergewicht des Fremden erstickt werden. Nicht was vorübergehend uns durch den Kopf schiefst, sondern was beharrt und in mannigfaltiger Verbindung wiederkehrt, das bestimmt unser Handeln. Für die Erziehung hat dies *J. F. Herbart* erkannt, indem er sagt[2]): „Zwar geht im menschlichen Gemüt nichts verloren, allein im Bewufstsein ist nur sehr wenig gegenwärtig; nur das Beträchtlich-Starke und Vielfach-Verknüpfte tritt leicht und häufig vor die Seele, und nur das Höchst-Hervorragende

[1]) Eine psychologische Monographie über das Verhältnis des genialen Menschen zu seiner Umgebung giebt es nicht. *S. Schilder, Das Genie in der Geschichte*, Leipzig, 1894, ist ein kleines, aus seichten Phrasen zusammengesetztes Büchlein. Neu sind nur seine Irrtümer, z. B. dafs Plato das Genie für ungeeignet zur Politik gehalten habe.

[2]) *Allgemeine Pädagogik*, Einleitung, gegen das Ende.

treibt zum Handeln.“ Aber es gilt nicht bloſs für Kinder, sondern auch für Erwachsene: nur das Höchst-Hervorragende, graduell genommen, wie es Herbart meint, d. h. nur dasjenige, was durch mannigfaltige verstärkende Wiederholung die höchste Macht im Bewuſstsein gewonnen hat, nur dies treibt zum Handeln. Dasselbe fühlt *F. A. Lange*, wenn er der stillen und beständigen Wirkung der christlichen Ideen, weil sie eben eine beständige war, nicht nur unsern moralischen, sondern auch einen groſsen Teil unsers intellektuellen Fortschrittes zuschreibt[1]).

Solche beständig wirkende, weil beständig wiederholte Ideen sind zunächst die der Erziehung. Und sie geht aus von der ganzen Gesellschaft, in der der Zögling lebt, oder mindestens von einer fest geschlossenen gröſseren Gruppe in ihr. So giebt die Gesellschaft dem werdenden groſsen Manne schon ihre Richtung. „Bevor er (der groſse Mann) seine Gesellschaft neu bilden kann, muſs seine Gesellschaft ihn bilden,“ sagt *Spencer*[2]). Aber wenn der Einzelne nicht abseits gehen kann, sollte nicht eine ganze geschlossene Gruppe dies vermögen und in ihrer Richtung den Nachwuchs erziehen? So könnte doch z. B. die Weltanschauung Schopenhauers und seine Empfehlung der Askese Bekenntnis einer Gemeinde sein, die nach ihr Kinder erzieht. Indessen, die so erzogenen Kinder werden diese Anschauung nicht bewahren, wenn sie in das Leben treten, und die allgemeine Ansicht ihnen widerspricht. Was die Schule ihnen gegeben hat, wird durch die neuen, fremden Eindrücke erstickt werden und für das Handeln keine Frucht tragen. Die Erziehung also, der abstrakten Möglichkeit nach wohl fähig, isolierte, völlig neue Lebensansichten in das jugendliche groſse Individuum einzupflanzen, wird doch in concreto nur Erfolg haben, wenn ihre Ideale übereinstimmen mit einer starken, im Wachsen begriffenen Strömung der öffentlichen Meinung oder eines Teils derselben, der sie den Zögling zur Befestigung seiner Gesinnung überlassen könnte. Die Erziehung also kann nicht einen der Umgebung ganz fremden geistigen Inhalt auf Lebenszeit einpflanzen. Sie wird nur dann Erfolg haben, wenn sie mit einer groſsen vorhandenen oder werdenden und wachsenden Bewegung überein-

1) *Geschichte des Materialismus* (3. Aufl.), II, Iserlohn, 1877, S. 489.

2) *The study of sociology.* Deutsch von *H. Marquardsen,* Leipzig, 1875, I, S. 42. Vergl. auch *Essays* I, London, 1883, S. 392.

stimmt. Durch die Erziehung wurzelt der grofse Mann seinem Gedankengehalte nach in seiner Umgebung.

Wie steht es aber mit der Zeit seiner Reife und seines selbständigen Wirkens? Ist der grofse Mann, wie Bourdeau wohl meint und Spencer ausdrücklich sagt[1]), eine geringfügige Gelegenheitsursache, die eine vorhandene „latente Kraft auslöst", die also ein kleines unbedeutendes Hindernis hinwegräumt, oder ist er mehr, verstärkt er die vorhandene Kraft, kann er ihr einen Zusatz geben, den keiner aus der Masse zu geben imstande wäre? Ich möchte das Letztere bejahen. Niemand, selbst Bourdeau und Spencer nicht, bestreitet, dafs „der grofse Mann" graduell über seine Zeitgenossen hervorragt. Er sieht mehr, er fühlt tiefer, er urteilt richtiger als diese, er vermag besser auszusprechen, was alle bewegt. Daraus folgt notwendig, dafs „der grofse Mann" ein beschleunigendes Moment der Bewegung ist, dafs ohne ihn alles langsamer vorwärts ginge.

Ferner aber, jeder geschichtliche Mann wirkt nicht blofs an sich, sondern auch durch die Art, wie er sich in den Geistern der Zeitgenossen spiegelt. Die andern überragend wird er weithin sichtbar, er erscheint den Mitstrebenden als Verkörperung der gemeinsamen Idee, wird ein Mittel ihrer Vereinigung, ihr lebendiges Banner, um das sie sich scharen. Ideen haben schon an sich eine grofse Kraft der Fortpflanzung infolge des Nachahmungstriebes, der jedenfalls eine sociale Macht, wenn auch nicht, wie Tarde meint, die gröfste sociale Macht ist. Und der Nachahmungstrieb wirkt desto mehr, ist ein desto festeres Bindemittel, wenn er sich auf einen Gröfseren richtet. Denn der Mensch glaubt sich selbst zu vergröfsern, wenn er einem Gröfseren nachfolgt. Der Vervollkommnungstrieb kommt dann den Nachahmungstriebe zu Hülfe.

Bisher ist nur von den Helden der That die Rede gewesen. Wie steht es aber mit den Helden des Gedankens und mit den Fortschritten der Kunst und der Wissenschaft, die ihnen zugeschrieben werden? Immer wird betont, dafs das schöpferische Genie auf den Schultern seiner Vorgänger steht und ihr Werk gewissermafsen nur pro virili parte fortsetzt. Aber auch hier wird eine quantitative Differenz, eine Überlegenheit des Genies über seine

[1]) The study of sociology, deutsche Übers.. I, S. 44.

Mitstrebenden zugegeben. Und gerade hier erschöpfen quantitative Schätzungen nicht das obwaltende Verhältnis. Denn im geistigen Leben im weitesten Sinne gilt der Satz der Hegelschen Philosophie, dafs quantitative Unterschiede in qualitative umschlagen können, dafs es in jedem Fortschritte Knotenpunkte giebt, in denen jenes Umschlagen stattfindet[1]). Wer ausdauernder und folgerichtiger im Nachdenken ist, als ein anderer, der erreicht nicht blofs ein gröfseres Quantum, sondern oft auch ein anderes Quale von Erkenntnis. Er kann zu einem Gedanken gelangen, der ihn alles vorher Erworbene in besserer Ordnung sehen läfst, oder der einen neuen Gesichtspunkt giebt und eine ganze Reihe neuer Entdeckungen zur Folge hat. Gerade solche „schöpferische" Gedanken sind bisher nicht methodisch zu erzwingen, sondern das Vorrecht besonderer Geister gewesen, und durch sie wirken sie nicht in der Richtung ihrer Vorgänger addierend in der Geschichte der Wissenschaften, sondern gewissermafsen eine neue, höhere Ebene erreichend, von der ein leichterer und weiterer Überblick möglich ist. Wenn Bourdeau (a. a. O. S. 30) sagt, alle Menschen zusammen haben mehr Geist als Voltaire und mehr Wissen als Aristoteles, so übersieht er, dafs Summation von Intelligenzen keine Steigerung ist, nicht eine höhere Qualität der Intelligenz hervorbringt. Unzählige rote Punkte addiert ergeben noch keinen einzigen gelben Punkt, aber die Vermehrung der Ätherschwingungen einer Sekunde und die Verkürzung der Wellen verwandelt die rote in die gelbe Farbe. Und so führt das gesteigerte Nachdenken eines Einzelnen zu der neuen Wahrheit, aber nicht das schwache Nachdenken vieler.

Die Auffassung des Tierreiches als einer Stufenfolge von Formen, die aus der jedesmal voraufgehenden niederen sich entwickelt hätten, war lange vor Darwin ein verbreiteter Gedanke, auch der Kampf ums Dasein in der Tierwelt längst allgemein beobachtet und seit Lukrez zum Gegenstande des Denkens gemacht[2]); von Erasmus Darwin, dem Grofsvater Ch. Darwins, war er besonders scharf beleuchtet worden. Und doch blieb es Ch. Darwin vorbehalten, in dem allgemein bekannten

[1]) Vergl. *Hegel, Logik* I (Band III der Werke) (2. Aufl.). Berlin, 1841, S. 430 ff.

[2]) Vergl. *E. Perrier, La philosophie zoologique avant Darwin.* 3 éd. Paris, 1896, S. 19.

Kampf ums Dasein eine Ursache der allgemein angenommenen Evolution zu entdecken und durch einige Einzeluntersuchungen diese Entdeckung zu stützen, die dann zu unzähligen neuen Beobachtungen, Untersuchungen und Ergebnissen geführt hat. Die Perspektive war vor Leonardo da Vinci nicht unbekannt, aber er erst studierte ihre mathematischen Gesetze und gab so der ganzen ihm nachfolgenden Malerei eine gröfsere Treue in der Darstellung der dritten Dimension [1]). Und in jeder Wissenschaft und in jeder Kunst wird man Persönlichkeiten finden, die, tiefer und schärfer sehend als alle Genossen, nicht blofs das erworbene Gebiet pflegen, sondern neue Gebiete aufschliefsen, die im Sinne Hegels den Fortschritt zu einer Knotenlinie machen.

Freilich, auch hier wird nur das der Geschichte angehören, was die grofse Persönlichkeit in den die Menschheit oder wenigstens die Gruppe, der sie angehört, ganz allgemein angehenden Problemen Förderliches leistet. Was abseits von den wichtigen Fragen und Aufgaben liegt, die sich die Menschheit stellt, ist der Geschichte der Kunst und der Wissenschaft gleichgültig. Newtons astronomische Arbeiten sind ein notwendiges, unvergefsbares Glied in der Kette der wissenschaftlichen Entwickelung; seine Erklärungen des Propheten Daniel und der Apokalypse aber, aus rein persönlichen Idiosynkrasien hervorgegangen, haben für die Geschichte keinen Wert, trotzdem, dafs sie höchst persönlich, nie wiederholt, also nach der individualistischen Theorie das eigentliche Objekt der Geschichte sind.

Der gesunde, für die Menschheit arbeitende Newton ist der historische, — der kranke, phantastische Newton kann höchstens Gegenstand des Romans sein, der ein Einzelschicksal mit teilnehmendem Gefühle darstellt. Wenn ein Geschichtsschreiber der Wissenschaft gelegentlich auch diesen zweiten Newton geschildert hat [2]), so hat er seine Aufgabe überschritten, ist er in das Gebiet eines geschichtlichen Romanes abgeschweift. Wie anziehend dieser Roman auch sein mag, er ist nicht ganz Geschichte, sondern geht, wo er das allgemein wichtige Wirken des Helden

[1]) *A. Woltmann* und *K. Wörmann*, *Geschichte der Malerei* II, Leipzig, 1882, S. 543.

[2]) Z. B. *D. Brewster*, *Sir Isaak Newtons Leben*, nebst einer Darstellung seiner Entdeckungen, deutsch von Goldberg und Brandes, Leipzig, 1833.

verläfst, in die Individualpsychologie über, die eine Abteilung der allgemeinen Psychologie ist. Dergleichen persönliche Abirrungen oder auch Kombinationen von Wissenschaft und Kunst sind aber nicht mafsgebend, um die Aufgaben der Wissenschaft zu bestimmen.

So ist der grofse Mann als geschichtliches Moment viel höher einzuschätzen, als das Mafs an Kraft beträgt, um das er seine Zeitgenossen überragt. Sein Wirken ist stärker, als sich nach dem blofsen Überschusse seiner Kraft über den Durchschnitt berechnen läfst, da er auch qualitativ anders als der durchschnittliche Mensch wirkt. Auf dem Gebiete des Willens, der That, ist er neben seiner kraftvollen Mitwirkung der Vereiniger, der die Zersplitterung der Kräfte verhütet und durch Lenkung zu *einem* Ziele ihre Wucht verstärkt. Auf dem Gebiete des Denkens aber gewinnt er nicht blofs eine gewisse Summe neuer Sätze nach dem alten Prinzip, sondern oft auch ein neues Prinzip, erobert er gewissermafsen eine neue Dimension, nicht blofs ein Stück der alten, wie die anderen, und bereichert er so mit einem Schlage den Gesichtskreis um eine neue Welt.

Aber trotz alledem löst sich die Geschichte nicht auf in die Geschichte der grofsen Männer. Wir dürfen nicht vergessen, dafs, wie Comte, und unabhängig von ihm Wundt, gefunden hat, der einzelne Mensch nur eine Abstraktion ist, dafs nur die Gesamtheit wirklich lebt, dafs die Einzelnen, was die Einpflanzung ihrer Ideen und die Aufnahme ihres Thuns durch die Zeitgenossen betrifft, von diesen sehr abhängig sind. Ihr selbständiges Schaffen liegt zwischen ihrer Erziehung und ihrem öffentlichen Wirken. So bleibt die Gesellschaft der Boden, aus dem sie erwachsen sind, und zugleich der, den sie befruchten. Wenn diesem Boden die nährenden Stoffe ausgehen, so erzeugt er und verträgt er keine grofsen Männer mehr. Nur in den Zeiten des Gedeihens, strenger wirtschaftlicher und sittlicher Ordnung haben die Völker in sich Kraft genug, um grofse Männer zu erziehen und ihnen Anhänger genug zur Ausführung ihrer Pläne zu liefern. In den Zeiten des Verfalls können aus engeren Kreisen, die sich sittlichen Idealismus bewahrt haben, noch grofse Männer hervorgehen, aber sie finden in dem „entarteten Geschlecht“

nicht mehr genügenden Anhang. Es ist dies die Zeit der „weltgeschichtlichen Tragödien“ [1]).

In der Geschichte der Kunst ist es wohl sehr ähnlich. Auch hier sind nur die Blütezeiten des Völkerlebens fruchtbar. Denn die hohe, echte Kunst verlangt ganze, fühlende, denkende, wollende Menschen als Modelle, als Künstler und als Betrachter. Was in den Zeiten beginnenden Verfalls liegt, ist Nachahmung und darf uns nicht täuschen. Die vier traditionellen „goldenen“ Zeitalter der Kunst vermindern sich bei näherem Zusehen auf zwei. Die Zeit des Phidias brachte echte Kunstwerke hervor, die in nationaler Weltanschauung wurzelten. Die Epoche des Augustus hingegen war nur Nachahmung älterer römischer oder griechischer Vorbilder. Die Zeit der Mediceer schöpfte aus ihrer eigenen Tiefe, da die Gemüter durch den Geist des neu entdeckten Altertums in ihrem Innersten aufgeregt worden waren. Die Zeit Ludwigs XIV aber war wiederum ohne einen begeisternden Gedanken, darum nichts als kalte Nachahmung antiker Vorbilder — und Darstellung des französischen Hoflebens unter antiken oder mittelalterlichen Namen. Dagegen müfste man die aus den vorgeschichtlichen Zeiten stammenden grofsen Volksepen, die Architektur und die Poesie des Mittelalters, die Dichtung Shakespeares und die klassische Dichtung der Deutschen als Erzeugnisse goldener Zeitalter anerkennen. Denn sie sind echt, rein aus dem Geiste aufstrebender Bewegung geboren. Sinkende Zeitalter hingegen sehen wir zwar in der Technik, vielleicht auch in der Treue der Beobachtung fortschreiten, aber keinen neuen inneren Gehalt zum Überlieferten hinzufügen.

Ein wenig anders wohl verhält es sich in der Wissenschaft. Sie scheint weniger als die Kunst abhängig vom Leben der Nation. Selbst in den Zeiten des Verfalls, wie in Alexandria unter der Regierung der Ptolemäer, sehen wir sie noch vorwärts kommen und Entdeckungen machen. Der Zusammenhang der Dinge der objektiven Welt wiederholt sich im Zusammen-

[1]) *Herder* (a. a. O. Buch 13, VI, 11): „Wie die Sonne im Niedergange, von den Dünsten des Horizonts umringt, eine gröfsere, romantische Gestalt hat, so hat's die Staatskunst Griechenlands in diesem Zeitpunkt (zur Zeit des Philopoemen und des Aratus); allein die Strahlen der untergehenden Sonne erwärmen nicht mehr wie am Mittage, und die Staatskunst der sterbenden Griechen blieb unkräftig.“

hange der wissenschaftlichen Forschung und trägt sie fort, unabhängig vom Belieben des Einzelnen. Sie verlangt mehr Denken, aber weniger Energie des Gefühls als die Kunst. Sie verlangt Arbeit, d. h. eine stetige, mäſsige Anspannung des Willens, aber keine That, d. h. eine einmalige, groſse, alles wagende Hingebung, die meist nicht vereinzelt bleibt, sondern weitere „Thaten" zur Folge hat. Solche Hingebung und solche Thaten sind wesentlich Sache des Politikers und des Propheten; die Wissenschaft hat ein stilleres Leben, „in umbris," wie die Römer von ihr sagten. Vom eigentlichen Leben, von dem Spiel des Willens ist sie weiter entfernt, als die Kunst; sie hat darum nur indirekt, durch Mittelglieder, auf jenes Einfluſs.

Das groſse, allgemeine Leben ist wesentlich Willensleben und der Wille verbindet sich mit seinesgleichen, um besser den Kampf ums Dasein zu kämpfen. Fortschreitende Willensvereinigung ist nach *Wundt*[1]) sogar ein Gesetz des Seienden. Und so werden der erste Gegenstand der geschichtlichen Wissenschaft immer die groſsen Willenskomplexe sein, von denen auch die bedeutendste Persönlichkeit nur ein teils bedingender, teils bedingter Bestandteil ist.

Zweites Kapitel.

Die anthropogeographische Geschichtsauffassung.

Die Entdeckung, daſs die geographische Lage, Bodenbeschaffenheit und Klima eines Erdstriches von bestimmendem Einflusse auf die Natur seiner Bewohner seien, ist sehr alt. Bekannt ist die Schrift des *Hippokrates* *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, in welcher dies auf Grund mannigfaltiger Beobachtung in mehreren Beispielen ausgeführt wird. Auch bei Herodot, Thukydides und den übrigen alten Philosophen, Historikern und Geographen finden sich manche dahin gehende Bemerkungen. Doch beschränkten die Griechen wie die Römer, die ihren Spuren folgten, die Wirkung der geographischen Momente wesentlich,

1) *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 400.

wenn auch nicht ausschliefslich auf das ruhende Sein der Bewohner, besonders ihre psychische Beschaffenheit, ihr Temperament[1]) und den Charakter ihrer Wirtschaft. Auch Bodin[2]), Bacon und Montesquieu[3]), die in der Neuzeit diese Gedanken wieder aufnahmen, gingen darüber nicht hinaus. Erst *Herder* wohl that einen Schritt weiter, indem er nicht blofs das Sein der Völker, sondern auch ihr Denken, Handeln und Leiden, d. h. ihre Geschichte, zum Teil von ihrer Lage und ihrer physischen Umgebung abhängig machte[4]). Die innige Wechselbeziehung der Wissenschaften vom Wohnsitz und von den Schicksalen des Menschengeschlechts hat er auch dadurch ausgedrückt, dafs er die Geschichte eine fortlaufende Geographie und die Geographie eine stillstehende Geschichte nannte[5]).

Zunächst will allerdings Herder die allzu grofse Macht des Klimas verringert wissen, die Montesquieu und andere ihm zuschrieben. „Das Klima zwinget nicht, sondern es neiget" (Buch 7, III Ende), sagt er, an Bacon anknüpfend. Aber schon sucht er die Spuren des Klimas, in dem die Kamtschadalen leben, in ihrer Mythologie (Buch 8, II), um bald darauf den allgemeinen Satz auszusprechen: „Die Mythologie jedes Volkes ist ein Abdruck der eigentlichen Art, wie es die Natur ansah, insonderheit, ob es seinem Klima und Genius nach mehr Gutes oder Übel in derselben fand, und wie es sich etwa das eine durch das andere zu erklären suchte." In Buch 11, III macht er davon die Anwendung auf den Lamaismus. Freilich verläfst ihn nie das richtige Mafs im Behaupten. Denn seine allgemeine Formel lautet (Buch 12, VI): „Mich dünkt dieses, dafs allenthalben auf Erden werde, was auf ihr werden kann, teils nach

[1]) Vergl. *R. Pöhlmann, Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte*, Leipzig, 1879, S. 10, 51 ff., 92.

[2]) Über Bodin vergl. *R. Flint*, a. a. O. S. 65 ff., und *R. Mayr, Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit*, I, Wien, 1877, S. 72 ff.

[3]) Über Bacon vergl. R. Mayr, a. a. O. S. 87 ff.; über Montesquieu R. Flint, a. a. O. S. 93 ff., besonders S. 103 f.

[4]) Diese wichtige Unterscheidung ist nicht ausdrücklich, sondern nur implicite bei Herder vorhanden. Sie ist wohl mit vollem Bewufstsein formuliert worden erst von *F. Ratzel*, *Anthropogeographie* oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, 2 Bde., Stuttgart, 1882 u. 1891, I, S. 60, 61.

[5]) Angeführt bei Ratzel, a. a. O. II, S. 147.

Lage und Bedürfnis des Orts, teils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, teils nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker." Und Buch 13, II ruft er aus: „Wer gab diesen einst rohen Stämmen eine solche Sprache, Poesie und bildliche Weisheit? Der Genius der Natur gab sie ihnen, ihr Land, ihre Lebensart, ihre Zeit, ihr Stammescharakter." Nicht das Klima allein macht die Mythologie. „In ihm (im lebendigen Schattenreich phantasierender Völker) charakterisieren sich überall Klimate *und Nationen*. Man halte die grönländische mit der indischen, die lappländische mit der japanischen, die peruanische mit der Negermythologie zusammen: eine völlige Geographie der dichtenden Seele" (Buch 8, II). Nicht das Klima allein, sondern auch der Charakter der indischen Nation erklärt ihm die feste Beharrlichkeit des Brahmanismus (Buch 11, IV). Aber schliefslich wird auch der Volkscharakter, wenigstens der angeborene, wenn auch nicht der eben erwähnte sich „erzeugende", auf Ursachen des Klimas und der Lage zurückgeführt. Die Trägheit der asiatischen Völker und ihr starres Festhalten an ererbten Formen werden entschuldigt mit der geringen Gliederung ihres Landes und den Zufällen, denen sie insonderheit vom Gebirg her ausgesetzt waren" (Buch 15, I). Von hier ist nur noch ein Schritt zu der Einsicht, dafs auch die Schicksale und die Thaten der Völker grofsenteils der Natur ihres Wohnortes zu danken sind. Buch 13, I: „Hätte das östliche Asien früheren Seehandel und ein mittelländisches Meer bekommen, das es jetzt, seiner Lage nach, nicht hat, der ganze Gang der Kultur wäre verändert." Die politische Teilung und Uneinigkeit Italiens folgt ihm aus der „Lage seiner Länder nach Gebirg und Küsten" (Buch 14, I). Zum „Laufe der Thaten" der deutschen Völker hat neben einer Menge von anderen Umständen ihre „sowohl physische als politische Lage" mitgewirkt (Buch 16, III). Da Europa gewissermafsen nur die Absenkung der völkerreichen mongolischen Hochebene Asiens ist, so war damit ein langer tatarischer Zustand in Europa (nämlich Wanderungen aus Asien nach Europa und Einfälle auf früher Ausgewanderte) gleichsam geographisch gegeben (Buch 16, VI). Und Europa im allgemeinen wird folgendermafsen von ihm gekennzeichnet: „Vergebens hatte die Natur diesen kleinen Weltteil nicht mit soviel Küsten und Buchten begrenzet, nicht mit soviel schiffbaren Strömen und

Meeren durchzogen; von den ältesten Zeiten an waren auf diesen die Völker rege“ (Buch 20, I). Bei alledem aber bleibt er eingedenk, dafs das Klima und die Lage nicht die einzige Macht sind. „Setzet Sinesen nach Griechenland, und es wäre unser Griechenland nie entstanden“ (Buch 13, VII).

So war Herder der wichtigste Vorgänger von *K. Ritter;* auf ihn gestützt konnte dieser den Versuch wagen, die „Erdbeschreibung“ in „Erdkunde“ umzuwandeln, welche als einen Teil ihrer Aufgabe betrachtet, die Beziehungen der „Erdoberfläche zur Geschichte zu erkennen [1]), d. h. die Geschichte zum Teil aus der Geographie zu erklären.

Doch hat K. Ritter ebenso wenig als Herder jemals den Anspruch erhoben, die ganze Kausalität der geschichtlichen Ereignisse aus der Geographie herzuleiten. Er sagt [2]): „Das Menschengeschlecht wird immer freier von den Banden der Naturgewalten, der Mensch immer mehr von der Erdscholle, die ihn geboren hat, entfesselt.“ Es ist nicht meine Aufgabe, aller seiner Mitstrebenden und Nachfolger Gedanken hier durchzugehen. Es wird zunächst das letzte Werk zu beleuchten sein, das den Problemen Ritters nachgeht und, auf den ganzen Reichtum geographischen Wissens der Gegenwart gestützt, die besten bisher möglichen Antworten darauf giebt. Es ist dies die schon genannte „*Anthropogeographie*“ von *Fr. Ratzel.* Sie nimmt den Menschen zum Gegenstand der Erdkunde, und zwar, „insoweit er von den räumlichen Verhältnissen der Erde abhängt oder beeinflufst wird“ (I, 20). Für die Urgeschichte der Menschheit ist sogar die Geographie die einzige Führerin; sie hat bei den letzten und entscheidenden Fragen, den nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts, die wichtigste Stimme (I, 463). Auch späterhin ist die äufsere Natur, wenn auch nicht allmächtig, doch sehr stark. Denn „Religion, Wissenschaft und Dichtung sind zu einem grofsen Teile zurückgeworfene Spiegelungen der Natur im Geiste des Menschen“ (I, S. 21).

Ratzel geht sehr systematisch zu Werke. Er unterscheidet einen vierfachen Einflufs der geographischen Momente (I, S. 59 ff.):

1) Über K. Ritter vergl. F. Ratzel, a. a. O. I, S. 6 und S. 25 f., S. 44 ff.

2) Angeführt bei *R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte,* I, Göttingen, 1878, S. 317. Vergl. F. Ratzel, a. a. O. I, S. 54.

1) unmittelbar auf Körper und Geist der Einzelnen, die ein Volk bilden. Potenziert durch die sehr grofse Länge der Zeit, während deren er wirkte, die man früher, wie vor v. Hoff und Lyell in der Geologie, zu wenig in Rechnung zog (I, S. 69, 74), bringt dieser Einflufs die körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Rassen hervor. 2) Auf die räumliche Ausbreitung der Völker sowohl in ihrer Richtung als in ihrer Weite; z. B. sind Gebirge trennend, grofse Ebenen vereinigend. 3) Eine Wirkung dieser durch die räumlichen Verhältnisse zu stande gekommenen Ausbreitung auf Erhaltung oder Abschleifung bestimmter Eigenschaften. 4) Eine Wirkung auf die „innere Konstitution eines Volksorganismus" durch Darbietung mehr oder weniger reicher Naturgaben, durch Erleichterung oder Erschwerung des Verkehrs. Die unter 1) und 3) genannten sind physiologische oder psychologische Wirkungen auf den Zustand des Menschen und bilden die statische Gruppe; die unter 2) und 4) genannten sind die mechanische Gruppe, Wirkungen auf den Willen, die Handlungen teils hervorrufen, teils lenken oder beschränken, zum Ergebnis aber ebenfalls ethnographische, sociale oder politische Zustände haben können.

Wir finden also das Werden der Zustände auf die Natur, teils direkt, teils indirekt durch die Handlungen als Zwischenglieder, zurückgeführt; es scheint mir aber nicht ausdrücklich hervorgehoben die Rückwirkung der sozusagen erworbenen Zustände auf die Handlungen. Die grofse Unbefangenheit, Vorsicht und Weitsicht Ratzels läfst ihn allerdings über die hierher gehörigen Thatsachen keineswegs hinweggehen. So giebt er mehrere Fälle an, wo die Rassenanlagen oder sociale Verhältnisse ein Volk mehr, das andere weniger zur Ausbeutung der geographischen Vorteile befähigen. Er führt an, dafs die Japaner früher nach allen Seiten einen regen Seeverkehr unterhielten, seit Beginn der Christenverfolgungen aber (etwa seit 1639) aufhörten, die Gunst der Verhältnisse zu benützen (I, 234); dafs die Iren, obgleich zur See nach Irland eingewandert und im Besitze der besten Küsten, doch gar keinen Fischfang treiben (I, S. 266/267); dafs die Kelten überhaupt, im Gegensatze zu den Germanen, selbst wenn sie vom Meere umflutet waren, wie auf den britischen Inseln, sich nie weit in das Meer hinauswagten (I, 241); dafs, wo Malaien und Papuas zusammenwohnen, sich

erstere immer zur Küste, letztere ins Binnenland drängen (I, 242). Nur fehlt der ausdrückliche Hinweis, daſs jene Beständigkeit der Rasseneigenschaften eine neue Kausalität darstellt, welche den Zwang der ersten, ursprünglichsten Kausalität durchbricht.

Auch verhehlt sich Ratzel nicht, daſs, was die Naturgüter betrifft, die der Mensch für sein Leben unmittelbar oder nach Bearbeitung verwertet, ein „geschichtliches Moment“, also ein Hinausgehen über das bloſs natürliche Geschehen, darin gegeben ist, daſs Entlehnung und Acclimatisation den Besitz eines Volkes an nutzbaren leblosen und lebenden Naturerzeugnissen fortwährend vermehren können und vermehrt haben (I, 362/363). Er bestimmt auch dieses „geschichtliche Moment“ näher dahin, daſs er die in der Geschichte wachsende Macht des menschlichen Geistes als neuen, selbständigen Faktor gelten läſst. „Der Reichtum an nutzbaren Pflanzen und Tieren ist für die Naturvölker wesentlich gleichgültig. Je gröſser dieser Reichtum, desto schwerer der Aufschwung der Kultur“ (I, 382). Es ist also nicht die Natur, sondern der Geist, der die Kultur schafft. Und umgekehrt: „Mit dem Sinken der Kultur sinkt auch die Macht der geistigen Faktoren, die der Bevölkerungszunahme günstig waren“ (II, 280). Die Kultur, also der Geist, der Weiſsen siegt über die Barbaren (II, 350). Die Wissenschaft im weitesten Sinne ist das Werkzeug des Geistes, und sie ist, nach vielen Vorstufen, die noch im Aberglauben liegen, „eines der Ergebnisse des Kampfes mit der Natur, der so alt ist wie die Menschheit selber“ (I, 402—404). Überall ist Ratzel sich bewuſst der Weite „der Grenzen, innerhalb deren der Mensch (gegen die geographischen Bedingungen) seinen Willen, ja selbst seine Willkür zur Geltung zu bringen vermag“ (I, 51).

Mit dieser stets wiederkehrenden Anerkennung der Selbständigkeit des menschlichen Geistes und des Willens stehen einige Thesen Ratzels in scheinbarem Widerspruche. So sieht er zwischen manchen Völkern in den verschiedenen Eigenschaften der Länder einen beständigen Widerstreit unversöhnlicher Gegensätze begründet, „welche die Unruhe in der sonst vielleicht längst zum Stehen gekommenen Uhr der Weltgeschichte bilden“ (I, 221). Und nachdem er erklärt hat, daſs für die Gegenwart und Zukunft die sondernden Momente zur Artbildung

(Rassenbildung) nicht mehr hinreichten, heifst es (I, 466): „Um so kräftiger sind ihre (der sondernden, artbildenden Momente) Impulse für den Fortgang der Geschichte, dessen Voraussetzung die inneren Unterschiede der Menschheit bilden, und die Migrationstheorie [1]) ist die fundamentale Theorie der Weltgeschichte."

Aber der Widerspruch schwindet wohl, wenn man das Wort „fundamental" streng nimmt. Ratzel will wohl nicht sagen, dafs alle Geschichte sich aus den geographisch erzeugten Artunterschieden der Menschheit ergebe, sondern nur, dafs ihre Grundlage, ihre ersten Anfänge darauf beruhen. Auch will er wohl aus den Gegensätzen der Völker nur ihre äufsere, die politische Geschichte, nicht ihre innere Entwickelung ableiten.

Man sollte nun meinen, diese so vorsichtige, stets das richtige Mafs haltende „Anwendung der Geographie auf die Geschichte" sollte ein- für allemal geographische Überschwänglichkeiten unmöglich gemacht haben, zumal Ratzel kaum irgend ein geographisches Verhältnis aufser acht gelassen, sondern allen Rechnung getragen hat. Dennoch ist nach ihm noch eine ganz einseitig geographische Theorie der Geschichte aufgestellt worden von *P. Mougeolle* [2]), der allerdings Ratzels Werk gar nicht zu kennen scheint.

Mougeolle durchmustert alles, was man bisher als geschichtliches Agens anerkannt hat, um es seiner Herrscherrolle zu entkleiden. Die grofsen Männer, Könige und Feldherren nicht minder als Propheten und Denker, werden ohne den Nimbus der Tradition, der biographischen Methode gesehen und enthüllen sich so als nicht alleinstehend, sondern immer von mehreren umgeben, die ihnen vorausgehen, folgen oder helfen [3]) (a. a. O. S. 186 f.). Die Gesellschaften, in denen die grofsen Männer leben, thun mehr als diese. Die Völker haben die grofsen Volksepen gedichtet (S. 160, 190), sie führen den Krieg (S. 192), sie, scheinbar geführt, führen doch in Wahrheit den Herrscher im Frieden (S. 188). Aber auch sie sind nicht die

[1]) Die von *Moritz Wagner* stammt und neue Formen aus lokaler Absonderung von den alten und Anpassung an neue Wohngebiete erklärt.

[2]) *Les problèmes de l'histoire*, Paris, 1886, also vier Jahre nach dem ersten Bande der Anthropogeographie Ratzels erschienen.

[3]) Bourdeau scheint in seinem oben genannten Buche einiges von Mougeolle entlehnt zu haben; merkwürdigerweise nennt er ihn nicht.

letzten Mächte. Ganze Gesellschaften, ganze Klassen in einer Gesellschaft verfallen (S. 201 ff.). Wo liegen die Ursachen dieser mannigfaltigen Schicksale? Man hat die Verschiedenheit der Rassen angegeben. Aber es giebt keine beharrenden Rasseneigenschaften; sie sind vielmehr fortwährendem Wandel unterworfen (S. 246/247). Die Rasse selbst ist keine Ursache, sondern Wirkung (S. 254). Wessen Wirkung? Des „Milieu", d. h. der äufseren „Natur", die Mougeolle, ebenso wie Gott, nur eine Personifikation des Milieu scheint (S. 300). Das Milieu wirkt auf den Körper und den Geist der Menschen, aber man darf nicht nach der seit Hippokrates angewandten analogischen Methode eine Widerspiegelung der Umgebung durch Körper und Geist der Menschen annehmen, so dafs etwa, wie Hippokrates meinte, hoch gelegene Länder grofse Menschen, die Ebenen hingegen kleine hervorbrächten (S. 356), oder nach Michelet die Provençalen in ihrem heftigen Temperament den reifsenden Rhônéflufs wiederholten (S. 359). Vielmehr wirkt das Milieu auf die verschiedenen Teile des menschlichen Körpers verschieden. Es wirkt anders auf die Organe des geistigen und des animalischen Lebens, die Nerven und die Muskeln, als auf das Blut, das wesentliche Erhaltungsmittel des vegetativen Lebens (S. 396). Aber immer bleibt der Mensch ihm unterworfen in allen seinen Empfindungen und Bewegungen (S. 396), also im Denken wie im Handeln. Wo eine Küste Bauholz bietet, entsteht Schiffahrt; wo es fehlt, entsteht keine (S. 390)[1]). Die Wärme setzt das Nahrungsbedürfnis herab. Daher „das Gesetz, dessen Wichtigkeit nicht betont zu werden braucht, dafs die Civilisation sich zuerst in den warmen Gegenden entwickelt hat. Die Erklärung der anderen grofsen Gesetze ist ganz ebenso einfach" (S. 402). Ein anderes solches wichtiges Gesetz ist das „Gesetz der Höhen" (loi des altitudes), dafs nämlich im Laufe der Geschichte die Stadt immer mehr vom Berge in die Ebene hinuntergerückt ist (S. 102), und das „Gesetz der Breiten", dafs die Civilisation immer von den Tropen nach den Polen gegangen ist (S. 132). Glücklicherweise verzichtet er wenigstens auf ein Gesetz der Längen (S. 111) und erkennt an, dafs der Gang der Civilisation von Ost nach West mit dem umgekehrten gewechselt habe[2]). Aber Mougeolle will auch

[1]) S. dagegen oben S. 228. [2]) Diese sogenannten „Gesetze" sind keine „Gesetze", sondern nur Schematisierungen von Thatsachen. Siehe oben S. 52.

das innere Leben der Völker durch das Milieu erklären. Es giebt drei historische Schulen: die deutsche, die wesentlich auf die Entwickelung (le transformisme) ihr Augenmerk richtet, weil Deutschland, geographisch und politisch zerrissen, den Gedanken der Umwandlung sich nahe gelegt sieht (S. 437); die französische, die den Einfluſs des Milieu betont, weil Frankreich so viel mehr verschiedene Klimate umfaſst, als Deutschland und England (S. 439); endlich die englische Schule, die wesentlich den Menschen im Verhältnis zur Gesellschaft betrachtet, weil in England die wissenschaftliche Ökonomie (die wohl zum Milieu gehören soll!) Individualismus, freie Konkurrenz und Demokratie[1]) erzeugt hat (S. 430). Die Deutschen haben die Abfolge der Thatsachen, die Franzosen den Einfluſs der Umgebung, die Engländer die Menschen und die Gesellschaft dargestellt (S. 427). Und derselbe Unterschied prägt sich in der Biologie der drei Völker aus. Die Deutschen haben am allerfrühesten die Entwickelung, die Franzosen den Zusammenhang zwischen Umgebung und Lebensweise, also die Anpassung, die Engländer den Wettbewerb ums Dasein, die natürliche Auslese, erkannt und dargestellt (S. 441—452). So kann das Milieu allein die Hauptereignisse wahrhaft erklären und die Lösung der allgemeinsten Probleme der Geschichte geben (S. 416). Man begreift nur nicht, warum es überhaupt geschichtliche Veränderungen von einem gewissen Tempo der Geschwindigkeit giebt, warum nicht alles in derselben Annäherung an Unveränderlichkeit bleibt, die das Milieu zeigt.

Es bedarf kaum einer Kritik dieser Sätze, die nicht einmal den Wert von halben Wahrheiten, sondern nur von geringen Bruchteilwahrheiten haben. Es ist nur verwunderlich, wie ein urteilsfähiger Mann sie hat aussprechen können. Die eine Erwägung allein, daſs die Gesellschaften so sehr wandelbar sind, daſs z. B. Deutschland seine Bevölkerung seit 1800 auf das Zweiundeinhalbfache vermehrt hat, ohne daſs sein Klima sich in dieser Zeit wesentlich veränderte, daſs überhaupt Gesellschaften als solche untergehen in einer gleichbleibenden, jedenfalls nicht

[1]) Auch Shakespeare wird von Mougeolle (S. 430) zum Demokraten gemacht. — Nichts ist falscher! Coriolan und Julius Cäsar sind nicht demokratisch, überhaupt keines seiner Stücke.

schwindenden Natur, dieser einfache Gedanke mufste ihn überzeugen, dafs über dem Walten der Natur eine neue, mit der Natur verbundene, aber nicht von ihr beherrschte Reihe von Lebensformen abläuft, die ihren eigenen Gesetzen folgt. Und wenn er das Milieu den Verfasser, die Menschen die Schauspieler des Dramas der Geschichte nennt, so mufs man ihm entgegenhalten, dafs die Menschen Dichter und Schauspieler zugleich sind, das Milieu aber ihnen, wie dem Dramatiker die Bühne, nur gewisse Regeln auferlegt, die noch lange nicht das Kunstwerk selbst ausmachen.

Drittes Kapitel.

Die ethnologische Geschichtsauffassung.

Nicht minder unbestimmt und nicht minder unhaltbar als die einseitig anthropogeographische ist eine zweite, auf physische Faktoren beschränkte Auffassung der Geschichte, die dieser verwandt scheint: die ethnologische. Dafs die verschiedenen Völker, besonders Hellenen und Barbaren, einander fremdartig und von Natur feindselig gesinnt, also scharfe Gegensätze der Rassen vorhanden seien, ist *Platos*[1]) Ansicht, die mit der hellenischen Volksanschauung eng zusammenhängt. Wenn er aber den Hellenen Streben nach Wissen, den Phöniciern und Ägyptern Streben nach Geld, den Thrakern und Skythen und deren Nachbarn kriegerischen Mut als eigentümlichen Charakterzug beilegt[2]), so macht er schon einen ersten Ansatz zu beschreibender und vergleichender Psychologie der Rassen. *Aristoteles* verlegt die Unterschiede auf das ethische Gebiet, indem er die asiatischen Barbaren für geborene Sklaven, die Hellenen für geborene Herren hält[3]), und an anderer Stelle[4]) als Grund hinzufügt, dafs die Asiaten zwar zum Denken begabt und kunstfertig, aber

[1]) *Republik* 470 C.
[2]) *Republik* 435 E.
[3]) *Politik* 1252 *B.*
[4]) *Politik* 1327 *B.*

feig seien. Die europäischen Barbaren sind (a. a. O.) „zwar voll Mutes, aber im Denken und in der Kunst zu mangelhaft, weshalb sie zwar frei, aber ohne staatliche Ordnung bleiben und nicht imstande sind, ihre Nachbarn zu beherrschen. Die Art der Hellenen, wie sie zwischen beiden in ihren Wohnsitzen die Mitte hält, hat auch an beiden Geistesrichtungen Anteil; deshalb lebt sie frei und in höchster staatlicher Ordnung und wäre fähig, alle Völker zu beherrschen, wenn sie den einheitlichen Staat erreichte. Derselbe Unterschied waltet ob zwischen den hellenischen Völkern unter einander. Denn manche haben eine einseitige Natur, manche aber sind gut gemischt in Bezug auf jene beiden Fähigkeiten." Die spätere hellenische Philosophie, besonders die der Stoiker, hing zu sehr an dem Glauben von der Gleichheit aller Menschen als vernunftbegabter Wesen, um das Problem der inneren Verschiedenheit der Rassen überhaupt zu stellen. Aus ähnlichen Gründen kennt die theologische Geschichtsphilosophie keine andere Scheidung der Völker als nach ihrer Stellung zum christlichen Glauben.

Das 18. Jahrhundert kennt den Unterschied der Rassen sehr wohl, wie *Kants* Abhandlung „*Von den verschiedenen Rassen der Menschen*" (1775) und seine „*Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht" (1798) und *Blumenbachs* erster systematischer Versuch beweisen[1]).

Wie die geographischen Bedingungen, so ist auch, wie oben nachgewiesen, der Begriff der Rasseneigenschaften bei Herder als erklärendes Moment verwertet, viel bewufster und durchgehender als bei irgend einem früheren Philosophen der Geschichte. Schon oben (S. 225 f.) wurden seine Aufzählungen der geschichtlichen Kräfte erwähnt, in denen „der angeborene oder sich erzeugende Charakter der Völker" und „der Stammescharakter" nicht fehlen.

Zwar will Herder das Wort „Rasse" nicht anerkennen (Buch 4, V): „Gingen wir, wie Bär und Affe, auf allen Vieren, so lasset uns nicht zweifeln, dafs auch die Menschenrassen (wenn mir das unedle Wort erlaubt ist) ihr eingeschränkteres Vaterland haben und nie verlassen würden." Statt des unedlen Wortes „Rasse" ist ihm das angemessene „Volk" (Buch 7, I): „So haben

[1]) *De generis humani varietate nativa,* 1775.

einige z. B. vier oder fünf Abteilungen, die ursprünglich nach Gegenden oder gar nach Farben gemacht waren, Rassen zu nennen gewaget. Ich sehe keine Ursache dieser Benennung. Rasse leitet auf eine Verschiedenheit der Abstammung, die hier entweder gar nicht stattfindet oder in jedem dieser Weltstriche unter jeder dieser Farben die verschiedensten Rassen begreift. Denn jedes Volk ist Volk: es hat seine Nationalbildung wie seine Sprache.“ Auch will er keine Menschengruppe vor der andern nach vorgefaſstem Wertbegriffe bevorzugen, sondern alle und ihre verschiedenen Lebensbedingungen zu verstehen suchen (Buch 1, IV). In jede Sprache „ist der Verstand eines Volkes und sein Charakter geprägt“ (Buch 9, II). Darum „wäre eine philosophische Vergleichung der Sprachen der schönste Versuch über die Geschichte und mannigfaltige Charakteristik des menschlichen Verstandes und Herzens“ (a. a. O.). Er bedauert, daſs eine „allgemeine Physiognomik der Völker aus ihren Sprachen, wie sie Bacon, Leibniz, Sulzer und andere gewünscht haben“, noch nicht vorhanden ist (a. a. O.). Freilich hat er selbst auch keinen Versuch gemacht, diesem Mangel einigermaſsen abzuhelfen. Was er (a. a. O.) als Beispiel charakterisierender Sprachformen giebt, ist ganz allgemein und unbewiesen. So der Satz: „Thätige Völker haben einen Überfluſs von Modis der Verben“, der auf die sehr thätigen germanischen Völker nicht paſst, da diese, wenn man von den künstlichen, durch Umschreibung gebildeten Formen absieht, viel weniger Modi (und noch viel weniger Tempora) haben, als die Völker des klassischen Altertums. Wo er in seinen Einzelausführungen ein Volk charakterisiert, da hat er kaum das Urteil aus der Beschaffenheit seiner Sprache gewonnen; höchstens, daſs er aus der chinesischen Schrift und aus der Art und Weise, wie sie die Zeichen zusammensetzt, „Mangel an Erfindungskraft im groſsen und unselige Feinheit in Kleinigkeiten“ bei den Chinesen folgert (Buch 11, I).

Es ist die Frage, ob man auf diesem Wege, indem man die psychologischen Merkmale der Völker zu ergründen sucht, noch innerhalb der Natur bleibt und nicht vielmehr in das Reich der Ideen, in die von der ideologischen Auffassung bevorzugte Welt, eintritt. Indessen, es handelt sich bei den „natürlichen Anlagen“ der Völker oder Rassen doch mehr um Dispositionen des Seelenlebens, des natürlichen Untergrundes der freien geistigen Thätig-

keit, die sich auf diesem Grunde erst erhebt, mehr um die Möglichkeiten der Erzeugung von Ideen als um die Ideen selbst. Und da die seelischen Anlagen der Völker zweifellos, wie ihre physischen, zunächst die Erzeugnisse der physischen Umgebung sind, so liegt keine Nötigung vor, sie von den physischen Bedingungen der Geschichte prinzipiell zu trennen.

Keiner der späteren Denker hat über die vorliegende Frage einen höheren Grad der Bestimmtheit erreicht, als Herder. *Comte* nimmt Rassenunterschiede an; er schätzt am höchsten die weiſse Rasse; und in ihr wieder die Westeuropäer, die élite oder avantgarde de l'humanité (VI, S. 532—534; s. oben S. 33), ohne in Einzelheiten einzugehen; *Buckle* thut dies ebensowenig, nur daſs er gelegentlich einen besonderen Zug hervorhebt, wie die Neigung der Schotten zur Deduktion; *Taine* nennt die Rasse als den ersten und stärksten der drei Faktoren für die Thaten und Schicksale eines Volkes[1]), und sucht an einzelnen Kunstepochen zu erweisen, wie der specifische Rassencharakter bei ihren Schöpfungen mitgewirkt habe. Andere, wie Spencer, haben das ganze Problem völlig unbeachtet gelassen; sie sehen nur *eine*, inhaltlich gleiche Entwickelung der verschiedenen Völker. Der Unterschied im Tempo ist durch die Verschiedenheit der Umgebung für sie genügend erklärt.

Von allen diesen unterscheidet sich *ein* Versuch, das Problem zu lösen, den *H. Gobineau*[2]) gemacht hat, zwar nicht durch Anwendung genauerer Psychologie oder auch nur Physiologie, wohl aber durch eine leider sehr unkritische Einseitigkeit und Dogmatik. Für Gobineau giebt es keine andere Kraft in der Weltgeschichte als Reinheit und Mischung oder, wie er mit einem bezeichnenden Bilde sagt, die „Chemie" (II, S. 251) der Rassen. Der Urmensch, den er „Adamite" nennt (I, S. 149), ist

[1]) Die anderen beiden sind le milieu und le moment. Das milieu wird gebildet durch die Natur, die den Menschen einhüllt, und die anderen Menschen, die ihn umgeben. Le moment bedeutet in der Mechanik die erworbene Geschwindigkeit, soll darum bei Taine die durch die bisherige Entwickelung gegebene notwendige Richtung bedeuten, der das Neue sich einfügen oder wenigstens teilweise anpassen muſs. Vergl. *H. Taine*, *Histoire de la litérature anglaise*, I, Paris, 1863, S. XXII—XXXIII, Vergl. auch die oben (S. 203) erwähnte *Philosophie de l'art.*

[2]) Le Comte *de Gobineau*, *Essai sur l'inégalité des races humaines.* 2 éd. Paris, 1884. 2 vols.

uns ganz unbekannt. Erst die sekundäre Scheidung der Menschheit in die drei scharf geschiedenen und (solange getrennt) permanenten (I, S. 124/125) Rassen, die weiſse, gelbe, schwarze, ist unserer Beobachtung zugänglich. Eine tertiäre Teilung bilden die groſsen Varietäten innerhalb dieser drei groſsen Rassen, eine quartenäre (so!) die mannigfaltigen Typen, die durch einfache oder mehrfache Mischung der drei groſsen Rassen entstanden sind (I, S. 149—154, 217). Die Geschichte hat meist mit quartenären Typen zu thun (I, S. 212). Solange die Rasse rein ist, bleibt die Logik, d. h. die Denkweise, aller Mitglieder eines Volkes dieselbe (I, S. 89), daher ihre Einrichtungen den Wünschen aller angemessen und unabänderlich sind. Denn die Einrichtungen sind nicht Ursachen des Charakters, sondern seine Wirkungen (I, S. 39). Mischung eines Volkes mit Elementen fremder Rasse ist Entartung (dégénération), ein Begriff, dem Gobineau zuerst einen Sinn gegeben zu haben glaubt (I, S. 24, 34). Die Mannigfaltigkeit des Blutes erzeugt die Mannigfaltigkeit der Ansichten, allerlei revolutionäre Theorien und zuletzt den Untergang des durch Mischung verdorbenen Volkes (I, S. 32/33, 162). „Das ist das Schicksal einer durch starke Mischung entstandenen Gesellschaft: erst äuſserste Unruhe, dann krankhafte Erstarrung, endlich der Tod“ (I, S. 401). Denn leichtsinniger Geist, verwaschener und wechselnder Charakter sind das Stigma aller entarteten, d. h. durch starke Mischung entstandenen Rassen (II, S. 257). Indien und China sind die zwei groſsen Beweise einer durch annähernde Rassenreinheit unverändert erhaltenen Civilisation (I, S. 501). Denn ohne Mischung, nur durch sich selbst verändern sich die Rassen nur in Einzelheiten (I, S. 96, 501). Weder die physische Umgebung (I, S. 37, 55 ff.) noch sittliche Strenge oder Verderbnis (I, S. 8/9, 13) noch gute oder schlechte Regierung (I, S. 39), auch nicht die Religion, Frömmigkeit oder Gottlosigkeit (I, S. 13/14) hat entscheidende Bedeutung für die Geschichte eines Volkes, sondern allein die Reinheit oder die Legierung (alliage) seines Blutes. Und „durch alle Ablenkungen, die die sekundären Ursachen herbeiführen können, finden die Folgen der ethnischen Verhältnisse (conséquences ethniques) schlieſslich doch immer wieder ihren Weg. Sie drängen unerschütterlich darauf hin und verfehlen nie ihr Ziel“ (II, S. 426/427).

Freilich, wenn nie eine Mischung stattgefunden hätte, so

gäbe es keine Civilisation aufser bei den Weifsen. Diese Rasse ist durch Schönheit, Geist und Kraft ausgezeichnet (I, S. 219); sie allein schätzt das Leben und die Ehre; sie ist auch am wenigsten sinnlich (S. 216/217). „Der wichtigste Ort der Erde ist derjenige, wo in einem gegebenen Augenblicke die reinste, intelligenteste und stärkste weifse Gruppe wohnt. Säfse diese Gruppe durch ein Zusammentreffen unbesieglicher politischer Umstände im tiefsten Polareis oder unter den glühenden Strahlen des Äquators, so würde die geistige Welt sich auf diese Seite neigen“ (I, S. 532). Die gelbe Rasse ist männlich, d. h. von kraftvollem Willen, wie die weifse, aber gänzlich utilitarisch, d. h. auf den materiellen Vorteil gerichtet, in Begierden mäfsig, in geistiger Hinsicht mittelmäfsig, weder nach der Höhe noch nach der Tiefe strebend (I, S. 87/88, 215/216). Die schwarze Rasse ist weiblich, d. h. willensschwach und sinnlich, aber ästhetisch begabter als die gelbe und sogar als die weifse Rasse (I, S. 192). So unterscheiden sich alle Rassen und ihre Civilisationen nicht nach Tugenden oder Lastern, die erst sekundär sind, sondern in erster Linie nach Fähigkeiten (II, S. 363). Die weifse Rasse, d. h. die Arier (II, S. 363/364) (denn die Völker, die sonst aufser den Ariern dazu gerechnet werden, sind nach Gobineau nicht reine Weifse, sondern Mischlinge), haben in ihrer Urheimat, an den Abhängen des Altai und um den Baikal-See, schon eine Civilisation gehabt (I, S. 460, 514—518) und von dort aus nach allen Seiten sich verbreitet, um überall den Völkern, mit denen die sich mischten, die Fähigkeit, zu einer Gesellschaft zu „gerinnen“ (se coaguler), mit ihrem Blute einzuflöfsen (II, S. 553). Ihre erste Berührung freilich mit fremden Völkern führte zu keiner Blutmischung; es war die Eroberung von Indien. Das nach der Eroberung streng gewahrte Kastenprinzip sollte vielmehr die Reinheit der herrschenden weifsen Rasse erhalten und hat dies bisher in verhältnismäfsig hohem Grade gethan (I, S. 501). An der natürlichen Zweckmäfsigkeit dieses Prinzips scheiterte der Buddhismus in Indien; es gelang ihm nicht, es aufzuheben (I, S. 442).

Auch die scheinbar ganz autochthonen Chinesen haben von Indien her eine arische Kolonisation erhalten, eine Schar unzufriedener indischer Krieger, die nach Osten wanderten und China einige Stücke indischer Weisheit gebracht haben. Unter

der dünnen Schicht weifser Civilisation, gewissermafsen unter ihrem Schutze, hat sich das eigentümliche Leben der gelben Rasse entwickelt (I, S. 467 ff.).

Mit der chinesischen gleichalterig ist die Civilisation der Hamiten. Sie sind Schwarze, mit einem Beisatze weifsen Elements (I, S. 235), das durch eine sehr frühe „sanskritische" Einwanderung ihnen zugeflossen ist. Diese Einwanderung ist die Ursache aller socialen Einrichtungen Ägyptens, besonders ihres Kastenwesens, auch Ursache der grofsen Ähnlichkeit der ägyptischen mit der indischen Mythologie und Quelle der ganzen ägyptischen Civilisation (I, S. 305—314).

Nächst Indien, dem ersten Centrum, das den Kreis der chinesischen und der ägyptischen Civilisation als zweites und drittes Centrum erzeugte, folgt als vierter der Civilisationskreis der semitischen Völker Vorderasiens. Während die Hamiten in ihrem Grundstocke schwarz sind, weifs nur durch spätere Legierung, sind die Semiten Weifse, die sich mit Schwarzen, den aus der Bibel bekannten Kuschiten, den vermutlichen Ureinwohnern Vorderasiens, gemischt haben (I, S. 242 f.). Diesem Beisatze von Negerblut verdanken die Semiten ihre künstlerischen Fähigkeiten. Es gehören hierzu zuerst die Babylonier und Assyrier, an die sich die kleineren semitischen Völker, die Hebräer, Lydier, Karthager, Himjariten (der älteste kultivierte Stamm der Araber), Phönicier, alle stärker als die grossen mit Hamiten vermischt, anlehnen (I, S. 222, 299). Die Semiten unterlagen den Iraniern, die, unter dem Namen der Meder, Perser, Baktrer auftretend, reineres Blut hatten und der Semiten Erbe antraten, aber zugleich durch Mischung mit ihnen den Keim des Verderbens aufnahmen (I, 550 ff.).

Die Griechen, aus der arischen Urheimat in die östlichste der europäischen Halbinseln eingewandert, vermischten sich in ihrem nördlichen Teile mit den Ureinwohnern ihrer Halbinsel, die zu den Finnen, einer Varietät der gelben Rasse, gehörten, im Süden mit den Semiten (II, S. 10, 62). Aus dem semitischen Zusatze, indirekt also aus dem Negerblute, das in ihnen flofs, entfaltete sich ihre künstlerische Begabung (I, 359—365). Wie in der Balkanhalbinsel, so safsen überhaupt in ganz Europa die Finnen als Urbevölkerung (II, S. 126). Die unter dem Namen „Dolmen" bekannten, in ganz Europa und Nordamerika verbreiteten Reihen aufgerichteter Steine rühren von ihnen her (II, S. 74, 81). Die

Arier, die, in Italien einwandernd, den sechsten Kulturkreis schufen, mischten sich mit diesen Finnen, dann mit den ebenfalls nicht mehr rein arischen, sondern schon finnisch legierten Kelten; nach ihren Eroberungen, in der Kaiserzeit, wurden sie durch Zuflufs aus Asien semitisiert und ihr Untergang dadurch beschleunigt (II, S. 253—255, 299).

Die germanischen Völker, als reine Arier aus der südsibirischen Urheimat aufgebrochen (I, S. 514), zur Zeit der Völkerwanderung ganz Europa regenerierend, mufsten ihre Herrschaft mit der Reinheit ihres Blutes bezahlen. In den romanischen Ländern, weniger in England und Skandinavien, ist ihr arisches Element durch das finnische verschlechtert worden; in Mitteleuropa sind sie durch Kreuzung mit den trägen (II, S. 452) Slaven entartet.

Die Slaven, im Osten Europas fest sitzend, bilden, wie einst in Asien die Semiten, einen stagnierenden Sumpf, in den die höher stehenden Völker versinken (II, S. 321). „Denn die Slaven sind eine der ältesten, abgenütztesten, gemischtesten, also entartetsten Völkerfamilien, die es giebt.“ Nur die von Norden gekommenen Germanen haben ihnen einigen Zusammenhang gegeben (II, S. 453).

Die Amerikaner sind ein Teil der gelben Rasse, die in Amerika ihre Urheimat hat (I, S. 523). Später erhielten sie über Polynesien eine Zuwanderung von Malaien (II, S. 505), die selbst aus der Vereinigung schwarzer und gelber Elemente hervorgegangen sind (I, 460). Die beiden Kulturvölker der Westküste, die Mexikaner mehr als die Peruaner, verraten im Äufsern und in ihren Sitten noch sehr den malaiischen Einflufs (II, S. 512, trotzdem kannten beide die Schiffahrt nicht!); rein amerikanisch scheint nur die Kultur der alleghanischen Stämme gewesen zu sein, die jedoch schon vor der europäischen Einwanderung untergegangen und darum sehr wenig bekannt ist (II, 516).

Gegenwärtig giebt es nirgends mehr ein rein weifses Volk, darum keine Aussicht mehr auf eine neue Civilisation. Alles ist befleckt, erschöpft, verloren (II, S. 558). Die Mischung der Rassen wird noch weiter gehen, noch stärker werden, und in demselben Mafse, wie sie sich verschlechtert, wird die Menschheit erlöschen (II, S. 562).

Mit dieser Betrachtung glaubt Gobineau die Probleme der Geschichte gelöst, diese einer Naturwissenschaft ähnlich ge-

macht, die géologie morale (I, S. VIII), d. h. die geistige Geschichte der Erde, gegeben zu haben (II, S. 548). Die Ethnologie ist zwar noch unvollkommen, aber sie ist nichts anderes als die Wurzel und das Leben selbst der Geschichte (II, S. 551). Gobineau hat also die endgültige Philosophie der Geschichte geben wollen.

Die Willkürlichkeit aller dieser mit dogmatischer Sicherheit vorgetragenen Behauptungen springt in die Augen. Schon die eine Behauptung von der den Künsten günstigen Wirkung des Negerblutes in den Hellenen kann alles Vertrauen zu Gobineaus Methode vernichten. Zur Stützung seiner Sätze sind geschichtliche Thatsachen in grofser Menge verwendet, aber auch sehr viele Irrtümer. Abgesehen davon, dafs er von geschichtlicher Kritik keine Ahnung hat, dafs ihm Abraham eine geschichtliche Person (I, S. 160), seine Einwanderung nach Kanaan ein geschichtliches Ereignis ist, dafs er mit ernster Miene chronologische Daten giebt, die nur ein Lächeln erregen[1]: auch arge Fehler in Einzelheiten verraten seine wissenschaftliche Unbesonnenheit[2].

Leider hat auch nach Gobineau die Frage des Anteils der Rassencharaktere an der geschichtlichen Kausalität keinen einiger-

[1] Z. B. „Im 17. Jahrhundert vor unserer Ära sieht man die Gallier beschäftigt, den Übergang über die Pyrenäen gegen die (finnischen) Iberier zu erzwingen. — Der Gallier Ankunft im Westen Europas ist viel später, als das Erscheinen der Arier auf den Kämmen des Himalaya und der Semiten am Rande Armeniens“ (II, S. 128).

[2] So will er die Pygmäen der griechischen Mythologie durchaus zu einer Erinnerung an die Finnen machen, die er für die Ureinwohner von Hellas hält, und leitet darum den Namen her vom sanskritischen pît-gen (= gelber Mensch II, S. 106). Nicht minder verkehrt ist die Ableitung von fatum und vates aus derselben Wurzel (II, S. 98). So stellt er die Behauptung auf, die lateinische Sprache änderte sich seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. mit jeder Generation (II, S. 244). Und die „erblichen“ römischen Senatoren der Kaiserzeit sind auch nur ihm allein bekannt (II, S. 241). Vergl. *Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht,* III, 2. Abt., 1888, S. 854: „Der Eintritt in den römischen Senat, den wir kennen, beruht immer auf der Wahl des Senators durch eines der Organe der Gemeinde, entweder des Obermagistrats oder der Bürgerschaft oder des Senats selbst.“ Gobineau scheint den erblichen Senatorenstand mit erblichen Senatorenstellen zu verwechseln. Kleinere Versehen fehlen auch nicht, z. B. wenn er Tacitus' Schwiegervater Agrippa statt Agricola nennt (II, S. 387).

maſsen methodischen Bearbeiter gefunden. Eine Gegenschrift von *A. F. Pott*[1]) giebt zwar im Titel ihren Standpunkt als sprachwissenschaftlich an, enthält aber nichts als Gegenbemerkungen gegen einige der Phantasien Gobineaus, einige allgemeine moralisch-politische Betrachtungen über ethnologische Gegensätze und eine kurze Erörterung des Begriffes der Sprachverwandtschaft. Vom Werte der Sprache für die Erkenntnis der Volksseele ist keine Rede.

Dagegen ist die Einseitigkeit Gobineaus nicht ohne Wiederholung geblieben. Einen ähnlichen Standpunkt wie er nimmt *F. v. Hellwald*[2]) ein. Er ist zwar Anhänger Lilienfelds und wiederholt dessen Lehre von der organischen Natur, von der Dreiteilung der Gesellschaft, und von dem Gesetze der Mehrung auf jedem der drei Gebiete (I, S. 20/21). Aber dieser Prozeſs des Fortschritts ist gewissermaſsen eingehüllt in einen weiteren, der freilich auch einen Rückschritt zur Folge hat, in den ethnologischen, der im Blühen und Absterben der Völker besteht. Ein solcher ethnologischer Prozeſs war z. B. das Entstehen, das Wachsen und die Auflösung des Römerreiches (I, S. 563). Die Menschenrassen sind sehr stabile Gröſsen (I, S. 48); jedem Volke ist sein Rassencharakter angeboren, der sein Denken und Thun bestimmt (I, S. 49—51). Kraft seiner Anlagen gelangt es zu einer gewissen Kultur und Civilisation, bezahlt aber beide mit dem Verfall seiner Sitten (I, S. 141), so daſs es von einem rohen, aber kräftigeren Volke besiegt und oft vernichtet wird (I, S. 191). „Bloſs leere Phrase ist es, daſs der Geist über die rohe Masse, die Freiheit über Unterdrückung, die Kultur über Barbarei siegte“ (I, S. 198). Immer ist vielmehr die Kultur von den Barbaren besiegt worden. Wäre dies richtig, so wären China, Indien und Ruſsland nie von den Mongolen frei geworden. Doch nicht bloſs die Blüte der Kultur, auch die Rassenmischung, die Blutzersetzung oder Zersetzung des Volkstums (I, S. 52, 466, 562/563) kann den Untergang herbeiführen. Eine „Regeneration“ ist weder im sittlichen noch im physischen Sinne möglich (I, S. 465/466). — Es lohnt nicht, an die durchaus populäre und im Beweisen und Unterscheiden durch-

[1]) *Die Ungleichheit der menschlichen Rassen* hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte. Lemgo und Detmold, 1856.

[2]) *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart.* 2 Bde. Die Citate beziehen sich auf die 3. Aufl., Stuttgart, 1884.

aus nicht strenge Haltung dieses Buches, das sehr überschätzt[1]) worden ist, Widerlegungen zu verschwenden.

Derjenigen von Gobineau und Hellwald sehr ähnlich ist die Geschichtsauffassung von *L. Gumplowicz*[2]), der besonders von ersterem angeregt wurde (Rassenkampf, S. 38, 66/67). Die Geschichte ist auch ihm, wie er nicht müde wird zu wiederholen, ein „Naturprozeſs“, die Wissenschaft der Geschichte eine Naturgeschichte der Menschheit (Rassenkampf, S. 38, 169). Ursprünglich giebt es — der Hypothese des Polygenismus, die Gumplowicz annimmt, entsprechend — eine Unzahl kleiner Einzelgruppen der Menschheit, die jede für sich leben, sogar eine besondere Sprache für sich ausbilden. Diese verschmelzen teilweise zu den historischen Völkern, deren älteste Sprache noch durch die Vielheit der Synonyma ihren Ursprung aus einem Zusammenwachsen vieler Gruppen beweist (Rassenkampf, S. 114—116, 136). Mit Rücksicht auf solche Verschmelzungen wird die Geschichte ein Prozeſs der Assimilierung des Heterogenen genannt (Rassenkampf, S. 184).

Die historischen Völker werden zu festen, durch Amalgamierung entstandenen Einheiten, zu historischen „Rassen“, die nun miteinander in Kampf treten (Rassenkampf, S. 193). Wie bei jedem Naturprozesse haben wir von nun an in der Geschichte heterogene Elemente und gewisse Beziehungen derselben zu und Einwirkungen aufeinander (Rassenkampf, S. 169). Diese Beziehungen und Einwirkungen „unterhalten und fördern den ganzen Prozeſs menschlicher Geschichte, erhalten die ganze Entwickelung der Menschheit im Fluſs“ (Rassenkampf, S. 164).

Der Überfluſs an Menschen zwingt die Völker, Ausdehnung ihrer Grenzen zu erkämpfen. Aus dem Siege des einen, der Unterwerfung des andern wird ein neues Gebilde, der Staat,

[1]) So von *F. Müller* (*Allgemeine Ethnographie*, 2. Aufl., Wien, 1879, S. 599) und von *E. Häckel* (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 8. Aufl., Berlin, 1889, S. 800). Das dem Buche Hellwalds gespendete Lob verrät die geringe Auswahl, die es für die Litteratur dieses Gebietes giebt.

[2]) Seine ihm eigentümlichen Ideen giebt „*Der Rassenkampf*“, Innsbruck, 1883; eine Ergänzung derselben zu einer allgemeinen Sociologie soll sein: „*Grundriſs der Sociologie*“, Wien, 1885. Einen kürzeren Abriſs seiner Ansichten giebt „*Sociologie und Politik*“, Leipzig, 1892, desgleichen „*Die sociologische Staatsidee*“, Graz, 1892.

dessen verschiedene Gruppen, Stände oder Kasten genannt, ursprünglich nur auf ethnischen Unterschieden beruhen. Später bilden sich auch aus wirtschaftlichen Unterschieden neue sociale Gruppen [1]) (Grundrifs der Sociol., S. 138). Um ihrer Selbsterhaltung willen, und um einen immer gröfseren Teil an den Gütern der Kultur zu erlangen, erheben sich die unterdrückten Gruppen im Namen der „Ideen“, der Menschenrechte, der Gleichheit oder Freiheit, die alle falsch und unhaltbar sind, niemals verwirklicht werden können, aber der sich erhebenden Klasse als Waffe dienen (Grundrifs, S. 154). Der Kampf der Gruppen ist der wesentliche Inhalt der Geschichte; wegen „der ewigen Wesensgleichheit der socialen Vorgänge“ (Rassenkampf, S. 172 f.) kann er nie aufhören. Nicht der Einzelne, aber die Gruppe ist egoistisch. Die Helden der Geschichte sind nur Marionetten, die den Willen der Gruppen ausführen, die von geheimen Fäden eines ewigen Naturgesetzes hin- und hergeschoben werden (Rassenkampf, S. 167). Gumplowicz setzt hier auf den Rassengegensatz als den einen Faktor der Geschichte noch als zweiten den aus ökonomischen Ursachen entsprungenen Klassengegensatz, ganz wie die ökonomische (gewöhnlich die materialistische genannte) Geschichtsauffassung thut, bei deren Kritik auf seinen zweiten Faktor näher einzugehen sein wird.

Neben der Selbsterhaltung und dem später eintretenden Streben der Gruppen nach höheren Kulturgütern wirken auch noch „socialpsychische Faktoren“. Der erste derselben ist die Sprache, welche den Zusammenhalt der Gruppen in erster Linie bewirkt; neben ihr auch die Religion, Sitte, Gewohnheiten und Gebräuche, das Recht, die Kunst, die Gewerbe und Fertigkeiten. Jede Gruppe hat ihre besondere Mitgift an solchen socialpsychischen Gütern und bringt sie in die staatliche Vereinigung mit. Hier beginnt nun durch die Wirkung der Gruppen aufeinander und durch die Wechselwirkung zwischen Individuum und Gruppe eine Herausbildung neuer social-psychischer Erscheinungen, der höheren Kulturformen (Sociol. u. Pol., S. 84, 92—95). Leider wird immer nur von der Übereinandersetzung solcher

[1]) Im „Rassenkampf“ (S. 208—218) wird noch eine allgemeine Kongruenz der Berufsklassen mit den ethnischen Verschiedenheiten angenommen; erst später scheint Gumplowicz den Beruf als ein neues, mit dem ethnischen oft interferierendes Prinzip der Differenzierung erkannt zu haben.

„socialpsychischer" Erscheinungen, aber nichts von ihrem Inhalte gesagt, auch nichts von ihrer Gegenwirkung gegen die Triebfedern der Selbsterhaltung und des Besitzes, welche Gegenwirkung freilich Gumplowicz für unerheblich zu halten scheint. Die Gruppe aber ist das Element des socialen Lebens, nicht die Gesellschaft, die vielmehr schon ein Zusammengesetztes darstellt (Sociol. u. Pol., S. 37, 53). Die Gruppe in ihren Aktionen und Reaktionen, nicht die Gesellschaft ist Gegenstand der Sociologie und der Geschichte (Rassenkampf, S. 37).

Neben der bürgerlichen Gesellschaft, die man in der Mitte unseres Jahrhunderts entdeckt hat[1]) (Sociol. u. Pol., S. 6, 53), giebt es die politische Gesellschaft, den Staat. Durch seine Gewalt über Leben und Tod ist er mächtiger als alle Gruppen oder Gesellschaften innerhalb seiner (Sociol. u. Pol., S. 74). „Nur er ist ein Faktor im weltgeschichtlichen Getriebe" (Sociol. u. Pol., S. 76). Es scheint, daſs Gumplowicz in ihm die *Form* sieht, die die oben genannten Beziehungen und Einwirkungen heterogener Elemente annehmen. Der Staat hat für die Geschichte die Bedeutung eines perpetuum mobile, dessen Gesamtleben nie stille steht (a. a. O., S. 76). Darum ist die äuſsere internationale Geschichte von höherer Bedeutung und von höherem Interesse als die innere; diese ist durch die äuſsere bedingt (Sociol. u. Pol., S. 82). Dies letztere steht allerdings zu der später zu behandelnden „materialistischen" Theorie in scharfem Gegensatze.

[1]) Hierin irrt Gumplowicz. Bei *Locke* (an essay concerning the true original, extent, and end *of civil government*, zweiter Teil der 1690 erschienenen treatises on government) werden civil und political society noch gleichbedeutend gebraucht. Vergl. Kap. 7 dieser Schrift, besonders § 87. Nur society und government werden unterschieden (§ 211). Rousseau jedoch trennt schon scharf Gesellschaft und Staat. Die Gesellschaft beruht auf dem Urvertrage, der Staat aber auf einem Gesetze, das die Gesellschaft giebt (*Contrat social*, Buch 3, Kap. 16, Kap. 18). Bei Saint-Simon ist diese Unterscheidung bewuſst fortgesetzt (S. oben S. 17, 23). Von Frankreich drang sie wohl schon am Ende des vorigen Jahrhunderts nach Deutschland; in Hegels Philosophie des Rechts (1821 erschienen) ist sie sachlich und begrifflich streng durchgeführt. Vergl. meine Abhandlung: „*Zu Hegels und Marx' Geschichtsphilosophie*, I, im *Archiv für Geschichte der Philosophie*, herausgeg. von L. Stein, Band VIII, S. 248 f., und weiter unten das Kapitel über die politische Geschichtsauffassung.

Unfreiheit und Ungleichheit sind den Staaten wesentlich; sie verhindern die Anarchie (Grundrifs, S. 192). Recht und Gerechtigkeit aufserhalb des Staates giebt es nicht; nur er kann ihr Mafsstab sein; die notwendigen Bedingungen seiner Existenz und Erhaltung bilden die Grenzen des Begriffes der Gerechtigkeit (Grundrifs, S. 194). Die Moral ist ewig wandelbar und folgt sklavisch dem Rechte, das sich jedesmal aus thatsächlichen Verhältnissen ergiebt (Grundrifs, S. 200). Irgend welche ideale Moral durchzuführen, ist dem Staate nicht möglich; nur die Sicherheit des Lebens, eines Minimums von Einkommen und ein Minimum von Bildung kann er dem Einzelnen gewährleisten (Sociol. Staatsidee, S. 134). Im wesentlichen aber ist der Kampf der Staaten und der Klassen im Staate auch jetzt noch gleich dem der wilden Horden, einem blinden, unerbittlichen Naturgesetze folgend (Grundrifs, S. 151/152). Und der Mensch wird, wie übrigens auch bei Hellwald, keineswegs besser; er nimmt wohl andere Formen des Handelns an, bleibt aber innerlich, wie er ist (Rassenkampf, S. 348). Diese pessimistische Auffassung der sittlichen Entwickelung beruht vielleicht bei beiden auf einem unkritisch aufgefafsten Satze Buckles[1]).

So ist bei Gumplowicz über den ursprünglich regellosen Kampf der Menschheit der staatlich organisierte Kampf der Völker und Rassen getreten. Von Ideen ist blofs als von Irrtümern die Rede; sie scheinen ihm Schattenbilder ohne Kraft zu sein. Eine genauere Analyse der in der Geschichte wirkenden Motoren wird aber nirgends gegeben. Gumplowicz begnügt sich mit den allgemeinsten Begriffen, den sehr abgegriffenen Meinungen der weniger geschichtlichen als naturgeschichtlichen darwinistischen Betrachtungsweise[2]). Und seine Hauptmächte,

[1]) Siehe weiter unten den Abschnitt über Buckle.

[2]) Gumplowicz konnte sich auch nicht über sie erheben, da er der Psychologie völlig fremd gegenübersteht. So sagt er (Rassenkampf, S. 19): „Wenn wir nach Moleschotts nicht ganz unrichtiger Bemerkung materiell das sind, was wir essen, so sind wir geistig gewifs grofsenteils das, was wir erleben, d. h. was *wir anschauen und mit unserem Intellekt percipieren.*“ Percipieren kann man nur mit den Sinnen; das ist der richtige, bis auf Gumplowicz in der ganzen Psychologie aller Länder einstimmig angenommene Sprachgebrauch; mit dem Intellekte, den er ja der Anschauung entgegensetzt, kann man Anschauungen nur *verarbeiten.* Allerdings,

die Rassen, bleiben nicht weniger blaſs und ununterscheidbar. Nirgends erhalten wir eine genauere Physiologie oder, was noch wichtiger wäre, eine eingehendere Psychologie der Rassen, die doch gerade der einzige Weg wäre, um unsere Erkenntnis zu fördern, während die breiten, im „Rassenkampf" gegebenen Erörterungen über Monogenismus und Polygenismus, über Beharrlichkeit und Veränderlichkeit der tierischen Typen für den Sociologen nur geringen Nutzen haben.

Seine Einzelbehauptungen sind oft unhaltbar. So ist der eben erwähnte Satz, die Moral folge sklavisch dem Rechte, eine kühne Übertreibung der Macht des Rechtes, das in Wahrheit ebenso oft der Moral folgt, als diese ihm [1]).

So ist Gumplowicz, obgleich der Gegensatz der Völker bei ihm der geschichtliche Prozeſs ist, weit entfernt von der Erfüllung dessen, was Herder verlangte, der allgemeinen Physiognomik der Völker aus ihren Sprachen. Ja, man kann sagen, daſs keiner der Geschichtsphilosophen und Sociologen sie in Angriff genommen habe, nicht einmal einer der Sprachforscher. Denn weder das Werk von *F. Misteli* [2]) noch die Werke von *H. Paul* [3]) und *A. H. Sayce* [4]) erheben sich bis zum Eindringen in das Innere der Sprache und noch weniger zur Vergleichung der verschiedenen Volksseelen, die dahinter stecken.

So bleibt Herders Forderung bestehen. Nur daſs man zur Sprache als Quelle der Erkenntnis der Volksgeister noch den Mythus und die Kunst wird hinzunehmen müssen. Einzelne Vorarbeiten sind durch die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* schon geleistet worden. Auch einzelne sonstige Abhandlungen, wie die von *E. Grosse, Ethnologie und Ästhetik* [5]), bilden einen weiteres verheiſsenden Anfang. Die ver-

Gumplowicz spricht auch (a. a. O.) von „von uns empfangenen intellektuellen Eindrücken", während sonst jeder Psycholog und Erkenntnistheoretiker den Intellekt für aktiv, die Sinnlichkeit, die Eindrücke aber für passiv hält, somit „intellektuelle Eindrücke" ein Widerspruch sind.

[1]) Vergl. darüber unten das Kapitel über die ökonomische Geschichtsauffassung.

[2]) *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues.* Neubearbeitung des Werkes von Steinthal. Berlin, 1893.

[3]) *Prinzipien der Sprachgeschichte* (2. Aufl.), Halle, 1886.

[4]) *Principles of comparative philology* (4. ed.), London, 1892.

[5]) *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. XV,

gleichende ethnologische Methode wird nicht blofs für die Ästhetik, sondern auch für die vergleichende Psychologie der Völker Früchte tragen. Für die grofsen Typen der Menschheit wird sich bald die geistige Physiognomie wohl klarer herausstellen. Wie man diese Typen nennt, ob Rassen oder Völker oder Völkerfamilien, ist wohl ganz gleichgültig, gleichgültig auch, ob man die Rassen als Species oder Varietäten der Menschengattung betrachtet. Freilich, die Unterscheidung blofs dreier Typen, die Gobineau mit Cuvier festhält, ist allzu summarisch, aufserdem nur hypothetisch. Die psychologische Ethnologie oder die vergleichende Völkerpsychologie wird sich mehr an die gegebenen Unterschiede zu halten und diese zu ordnen haben.

Und dafs es tiefgehende Unterschiede giebt, ist demjenigen, der Sprachen verschiedenen Baues studiert hat, aufser Zweifel. Die Schrift der Chinesen erhebt sich ein wenig über das malende, ideographische Prinzip; sie wendet das phonetische Prinzip so weit an, dafs sie mit demselben bildlichen Schriftzeichen nicht blofs das die Vorstellung bezeichnende Wort, sondern auch ein *gleichlautendes*, eine ganz verschiedene Vorstellung bezeichnendes Wort darstellt; sie erhebt sich aber nicht zur Erkenntnis der wenigen allgemeinen, in allen Worten enthaltenen Laute; sie hat darum keine Lautschrift im Sinne des phönicischen Alphabets. Es ist dies sicher ein Zeichen mangelnder Fähigkeit der Analyse und darum auch mangelnder Abstraktion, welche letztere auch Gobineau (I, S. 338) an den Chinesen vermifst. Dieselbe Unfähigkeit, zum Allgemeinen empor zu steigen, zeigt sich in der chinesischen Religion. Nirgends ist der Ahnenkult, die primitivste Form der Religion, wirksamer geblieben, als bei ihnen. Der naturalistische Polytheismus ist ihr gegenüber eine höhere Stufe, da er sich von dem Leben der Familie zu dem allgemeinen Walten der Natur aufschwingt. Nirgends aber ist dieser weniger als in China durchgedrungen. Jede Familie bewahrt ihren eigenen Kultus.

Nicht minder als in der Schrift verrät sich der Volksgeist oft in den grammatischen Formen. Die auffällige Armut der Hebräer an verbalen Modis und Zeitformen stimmt überein

S. 392—417; allerdings will Grosse die vergleichende Ethnologie nur für die Ästhetik verwerten, nicht umgekehrt. Von demselben: *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg i. B., 1894.

mit ihrer sonstigen Vernachlässigung des Einzelvorgangs oder Einzelobjekts gegenüber dem Allgemeinen, die sich auch in Mangel an plastischer Beschreibung und der geringen Zahl der Pflanzen- und Tiernamen kundgiebt. Denn der Einzelvorgang verlangt eine zeitliche und modale Bezeichnung; eine begriffliche Erörterung läſst sich auch in Infinitiven geben.

Doch nicht bloſs die Schrift, nicht bloſs die grammatischen Formen einer Sprache können zur Erkenntnis der gemeinsamen seelischen Gewohnheiten in einem Volke verwertet werden, sondern auch die Art und Weise, wie sie ihre Formen verwendet. So fällt es in allen asiatischen Sprachen auf, wie fest gebunden ihre Wortstellung in Poesie und Prosa ist. In Sprachen, die arm an grammatischen Formen sind oder ihrer ganz entbehren, wie im Hebräischen und Chinesischen, ist diese Gebundenheit ohne weiteres erklärlich, da der feste Stand der Satzglieder ein Flexionszeichen ersetzt[1]). Aber auch das Sanskrit[2]) und das an Flexionszeichen sehr reiche Arabische, das fast die Fülle der arischen Sprachen erreicht, hat dieselbe starre Wortstellung, die dem Belieben des Redenden fast gar keine Freiheit läſst. Darum scheint mir eine völkerpsychologische Ursache zu Grunde zu liegen, nämlich die Neigung der orientalischen Völker zu fester Gewöhnung, zum Beharren in den einmal festgestellten Formen, die auch ihr sociales und religiöses Leben durchgehends auszeichnet. Die romanischen

[1]) Vergl. *G. von der Gabelentz, Chinesische Grammatik*, Leipzig, 1881, § 254: „Die ganze chinesische Syntax beruht auf wenigen, mehr oder minder unverbrüchlichen Gesetzen der Wortstellung.“

[2]) Vergl. *B. Delbrück* und *E. Windisch, Syntaktische Forschungen*, III, Halle, 1878, die altindische Wortfolge (von *B. Delbrück*), S. 13: „Es giebt eine traditionelle Wortstellung, die sich am besten in der ruhigen Erzählung erkennen läſst. . . . Diese traditionelle Wortstellung wird durchkreuzt von der occasionellen Wortstellung, welche in der bewegteren Erzählung und der begrifflichen Erörterung häufig ist. Das Grundgesetz derselben ist: Jeder Satzteil, der dem Sinne nach stärker betont sein soll, rückt nach vorn.“ Dasselbe *B. Delbrück, Syntaktische Forschungen*, V, Halle, 1888, S. 15/16, wo beide, das traditionelle wie das occasionelle Grundgesetz, als allgemein indogermanisch und wahrscheinlich schon in der „Grundsprache“ geltend dargestellt werden. Sonach gelten im Sanskrit traditionelle und logische Normen; psychischen Impulsen, die in den modernen germanischen Sprachen die Wahl der Wortfolge bestimmen können, bleibt im Altindischen kein Einfluſs übrig.

Völker zeigen dieselbe Neigung zu fester, unveränderlicher Wortstellung, und zwar schon in den frühesten Zeiten. Das erklärt sich aber aus dem Ursprunge der romanischen Sprachen, die aus der lateinischen Volkssprache, der Sprache des täglichen Lebens, entstanden sind. Die Umgangssprache bildet notwendig immer sich wiederholende und darum fest werdende, erstarrende Formeln in unveränderlicher Wortfolge[1]). Diesen Charakter der lateinischen Umgangssprache haben die romanischen Sprachen übernommen. In ihrer Poesie aber haben sie einen Teil jener die Wortstellung zu mannigfacher Schattierung der Gedanken benutzenden Freiheit wiedergewonnen, die die künstlerische Brauchbarkeit der klassischen Sprachen und der deutschen Sprache so sehr erhöht. In beiden ist sie zugleich ein Abbild der Willensstärke des Individuums bei den klassischen und den germanischen Völkern, das keinen Stoff von aufsen passiv annimmt, sondern auf alles objektiv Dargebotene mit eigner Kraft reagiert und es nach eigenen Prinzipien umwandelt und gestaltet.

In ähnlicher Weise wird man auch Mythologie, Litteratur und Kunst der grofsen Gruppen der Menschheit durchmustern können, um eigentümliche seelische Züge zu entdecken[2]). Freilich wird man, wenn dies geschehen ist, niemals das beweisen können, was Gobineau behauptet: dafs die Rassenanlage allein die geheime und einzige Triebkraft der Geschichte sei. Sehen wir doch, wie oft im Laufe ihrer Geschichte eine Rasse der

[1]) Beispiele habe ich gegeben in einer kleinen Abhandlung: Die Eleganz des Terentius im Gebrauch des Adjectivums, in Fleckeisens *Jahrbüchern für klassische Philologie*, 30. Jahrgang (1884), S. 177 ff.

[2]) So ist es doch wohl kein Zufall, dafs die objektivste der redenden Künste, das Drama, den Semiten ganz und gar fehlt. Es spricht sich darin sicher ihre nach innen gewandte subjektive Geistesrichtung aus. Neuerdings glaubt man allerdings im Hohen Liede ein Drama entdeckt zu haben. Seine dramatische Kraft mufs doch aber sehr gering sein, da sie 2000 Jahre verborgen geblieben ist. — Freilich darf man der Rassenseele nicht Einzelvorstellungen zuschreiben, die in der umgebenden Natur nicht begründet sind, sondern nur bestimmte Dispositionen und Tendenzen. Wenn *Renan* (vergl. darüber H. Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. I, S. 330 ff.) bei den Semiten den „Instinkt“ des Monotheismus findet, so ist dieser nur ein (übrigens nicht allzu frühes) Ergebnis der ihnen eigentümlichen, auch an einem andern Beispiele soeben erwiesenen Tendenz zur generalisierenden Abstraktion.

andern Ideen entlehnt und durch sie also ihr ursprüngliches Seelenleben bereichert. Herder weiſs wohl, warum er nicht unterläſst, zu dem „angeborenen“ Charakter der Völker noch einen „sich erzeugenden“ hinzuzufügen. Noch weniger wird man das andere Dogma Gobineaus aufrecht erhalten können, daſs jede Mischung verhängnisvoll sei und zur Fäulnis führe. Nur soviel scheint aus den Thatsachen hervorzugehen, daſs allzu groſse Verschiedenheit der sich mischenden Rassen der Lebenskraft des Nachwuchses nicht förderlich ist[1]).

Diese Frage, wie die anderen zum Thema des Rassencharakters gehörenden, wird im zweiten Teile dieser Arbeit genauer behandelt werden. Es wird sich dann zeigen, wie die Gesellschaften der primitiven Völker gleich sind, wie auch die weitere Entwickelung noch überall wesentlich dieselben Verhältnisse aufweist, wie aber die Physiologie und die Psychologie der Rassen allen äuſserlich gleichen Verhältnissen eine innerlich verschiedene Färbung verleiht, und wie höhere oder niedere geistige Thätigkeit die Veränderungen beschleunigt oder verlangsamt. Die Rassenanlagen sind ein Strähn im Geflechte der Geschichte, aber keineswegs die ganze Geschichte selbst.

Viertes Kapitel.

Die kulturgeschichtliche Auffassung.

Während die anthropogeographische und die ethnologische Auffassung der Geschichte in ihren Keimen bis in das Altertum hinaufreichen, giebt es eine dritte, neuere Anschauung, die den Menschen nicht, wie die beiden genannten Ansichten, als Naturwesen, sondern in seinem Kampfe mit der Natur und besonders in seinen Siegen über sie betrachtet. Dem klassischen Altertume fehlt der Begriff der *Kultur* nicht. Cultus et humanitas, mores politi, artes humanae — all dies zusammen machte bei den Römern ungefähr das aus, was wir heute Kultur nennen. Aber

[1]) Vergl. hierüber Giddings, der derselben Ansicht ist, Principles of Sociology, S. 324.

der Begriff hatte sich noch nicht zu einem einzigen Worte verdichtet, war also den Römern keineswegs geläufig. Und vor allem fehlte ihnen ein Element unseres Begriffes der Kultur, das wir jetzt wohl immer unwillkürlich hinzudenken, nämlich das Merkmal der Bewegung, der ununterbrochenen Steigerung der Kultur. Zwar wufste man im Altertum, dafs sich der Mensch von tierischen Anfängen zur Gesittung erhoben habe; besonders lebhaft war diese Überzeugung bei den Epikureern. Man glaubte wohl auch an einen sittlichen Fortschritt (s. oben S. 15, 52). Aber die Summe dessen, was wir Kulturgüter nennen, schien den Alten wesentlich abgeschlossen, nicht, wie uns, in unbegrenzter Weise vermehrungsfähig. Wie ihre Verfassungen für die Ewigkeit gegeben [1]) und sehr schwer auf gesetzlichem Wege zu ändern waren, so schien ihnen auch die einmal erreichte Summe von Genufs und Bildung konstant.

Der heutige Sinn des Wortes, wenn er möglichst weit gefafst wird, umfafst nicht blofs die mannigfache Arbeit des Menschen an sich, an seinesgleichen und an den Objekten, sondern auch die Ergebnisse dieser Arbeit. Die Geschichte dieses Wortes, das wohl in der Renaissance entstand, will ich hier nicht verfolgen [2]), sondern nur den neuesten Sprachgebrauch feststellen.

Herder setzt „Kultur“ der „Aufklärung“ gleich und versteht unter beiden „die Tradition einer Erziehung zu irgend einer Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise“ (Ideen z. Ph. d. G., Buch 9, I). Aus dem Zusammenhange geht hervor, dafs er die physische Lebensweise einschliefst. Die Kultur ist also bei ihm ein sehr weiter Begriff, ebenso weit als der der Humanität, die „des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Frei-

[1]) Ewige Unveränderlichkeit der Verfassung war auch das Ideal Platos. Vergl. *Gesetze*, 798 a.

[2]) *R. Eucken* (*Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, 1878, S. 185 ff.) findet mit Recht cultura animi schon im Altertum und in der Renaissance bei Bacon. Aber darum handelt es sich nicht, sondern um das absolut, ohne Genitiv gebrauchte Wort, das zugleich einen viel umfassenderen Sinn hat, als cultura animi. Wenn ferner nach Eucken „die heutige Wertschätzung der Kultur *zunächst* auf Fichte zurückweist“, so ist dies wörtlich richtig, doch, glaube ich, wird man wohl von dem uns näheren Fichte zu dem nur wenig entfernteren Herder zurückgehen müssen. In der zweiten Auflage des genannten Werkes hat Eucken den Begriff „Kultur“ ganz weggelassen.

heit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde“ umfaſst (Buch 4, VI). Die einzige kleine Modifikation ist vielleicht die, daſs Kultur mehr an die Arbeit der Bildung, Humanität mehr an ihr Ergebnis denken läſst. Die Anlage zu beiden und eine gewisse Verwirklichung ist bei allen Völkern, auch bei den wildesten und niedrigsten, zu finden (Buch 4, IV; 9, I und IV; 15, I; 16, I). Natürlich ist bei Herder die Kultur wie die Humanität nichts Stabiles, wie im klassischen Altertum, sondern im Fortschritt begriffen, und von „Stufen“ der Kultur ist öfter die Rede (z. B. Buch 11, V, 2). Civilisation wird (Buch 11, V, 2) bei Herder mit Kultur gleichbedeutend gebraucht.

Dieser zweite Terminus „*Civilisation*“, der bei Herder seltener vorkommt, ist gleichfalls wohl im Latein der Renaissance entstanden[1]). *W. v. Humboldt*[2]) benützte ihn, um die allzu groſse Weite, die der Begriff der Kultur angenommen hatte, einzuschränken. Denn Civilisation ist ihm „die *Vermenschlichung* der Völker in ihren äuſseren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung“. Die Kultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. Beide, Civilisation und Kultur, sind demnach Leistungen der Gesellschaft; die *Bildung* hingegen scheint mehr Sache des Einzelnen zu sein, „etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergieſst“. Es ist also nach Humboldt die Civilisation die Veredlung, die gröſsere Beherrschung der elementaren menschlichen Triebe durch die Gesellschaft, die Kultur hingegen die Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Kunst.

Diese Teilung des alten, allumfassenden Kulturbegriffes durch Humboldt ist zwar nicht durchaus, doch im groſsen und

[1]) So liegt Wittenberg im 16. Jahrhundert „in termino civilisationis“. Vergl. *F. Paulsen*, *Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland*, Leipzig, 1885, S. 78, 131. — *L. Bourdeau* (a. a. O. S. 360) meint, Turgot habe das Wort „civilisation“ geschaffen. Das mag für das Französische richtig sein; für das gelehrte Latein und wohl auch für das Deutsche ist es unrichtig.

[2]) *Über die Kawisprache,* I, Berlin, 1836, S. XXXVII.

ganzen durchgedrungen. Man versteht heutzutage unter Kultur meistens etwa die Herrschaft des Menschen über die Naturstoffe und Naturkräfte, unter Civilisation die Herrschaft des Menschen über sich selbst, d. h. über seine niederen, elementaren Triebe. Civilisation bedeutet mehr einen inneren, Kultur mehr einen äufseren Prozefs[1]). Nur wenn man ausdrücklich von „Geisteskultur" redet, ist ihr Gebiet auf das Innere ausgedehnt. Freilich ist daneben der alte Sprachgebrauch, die Kultur in dem Natur und Geist umfassenden Sinne, noch nicht ausgestorben. So umfafst Kultur bei Lamprecht nicht blofs das materielle, sondern auch das geistige Leben, und auch *Fr. Jodl*[2]) fafst ausdrücklich den Kampf des Menschen mit der Natur, die Bewegungen in der Gesellschaft und „das Ringen der Menschen nach dem Ideal" mit dem Namen „Kultur" zusammen.

Wird nun Kultur in diesem weitesten Sinne genommen, so giebt es keine kulturgeschichtliche *Auf*fassung, sondern nur eine kulturgeschichtliche *Um*fassung des Lebens der Menschheit. Es entsteht dann keine Theorie, die aus einer Seite des Lebens die anderen zu erkennen sucht, sondern eine Beschreibung der nacheinander folgenden Zustände auf den mannigfachen Lebensgebieten, die sehr leicht in blofse Compilation ausartet.

Anders die engere Fassung des Begriffes. Sie kann eine

[1]) So schrieb *Guizot* „Die Geschichte der *Civilisation* in Frankreich" auf den Titel, weil er die Veränderungen der Verfassung der Gesellschaft und die religiösen Bewegungen darstellen wollte. Auch *Buckle* nannte sein Werk „Geschichte der *Civilisation* in England", weil er den geistigen Fortschritt und seine Wirkungen auf die geselligen Verhältnisse der Menschen schildern wollte. Dagegen betitelt *J. Lippert* sein Buch „*Kultur*geschichte der Menschheit", weil er die „Lebensfürsorge" als Grundantrieb in der Geschichte darzustellen und aus ihr Werkzeuge, Kunstfertigkeit, Ideen und sociale Einrichtungen der Menschen herzuleiten strebt. Mit demselben Rechte setzt *E. Herrmann* zu dem Titel: „*Kultur* und Natur" hinzu: „Studien im Gebiete der Wirtschaft". Denn Wirtschaft und Technik sind sicherlich Teile der Kultur nach der obigen Trennung der Begriffe, nicht der Civilisation. Man kann wohl sagen, dafs Technik und Wirtschaft die Kultur im obigen Sinne ausmachen; nur denkt man heute bei Technik mehr an die Produktion, bei Wirtschaft an Bewahrung und Verteilung, bei Kultur wohl nebenbei an den Genufs der Güter.

[2]) *Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem*, Halle, 1878, S. 112 ff. Ähnlich *A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker*, Leipzig, 1896, auf den ich im zweiten Teile gelegentlich zurückkommen werde.

Theorie der Geschichte ergeben, indem sie die „materielle Kultur“ oder die Herrschaft der Menschen über die Natur in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt und aus ihr das geistige Leben, die gesellschaftlichen und politischen Zustände hervorgehen läfst.

Zwar ist dies nur in abstracto möglich. Ein wirklicher Versuch dazu ist bisher nicht ausgeführt worden [1]; nur einzelne Aphorismen, die sich auf jenen Standpunkt stellen, und die „kulturgeschichtlichen“ Perioden, welche so viele annehmen, zeugen von dahin gehenden Tendenzen.

Zu solchen Aphorismen gehört das, was *E. Dubois-Reymond* [2]) über die geschichtliche Bedeutung der Technik sagt. Er unterscheidet — leider ohne Angabe des unterscheidenden Prinzips — drei Stufen nicht der gesamten, sondern der in den eigentlich geschichtlichen Zeiten entstandenen Technik. Die erste wird gekennzeichnet durch Baukunst, Erzgufs und Steinschneiden, die zweite durch die drei Erfindungen der Bussole, des Schiefspulvers und des Buchdrucks, die dritte durch die von der Wärme getriebenen Kraftmaschinen (a. a. O. S. 253). Dafs die Römer über die erste dieser Stufen nicht hinauskamen, darin sieht er eine der vornehmsten Ursachen, aus denen die alte Kultur unterging.

Ein ähnlicher Gedanke liegt zu Grunde, wenn man, von der Urzeit beginnend, die Menschengeschichte nach der Art der Gewinnung des Lebensunterhaltes in verschiedene Zeitalter einteilt. Aus dem 18. Jahrhundert überliefert ist uns die Annahme der successiven Zeitalter der Fischerei, der Jagd, der Viehzucht, des Ackerbaues [3]). Eine etwas genauere Einteilung hat *L. H.*

[1]) Buckles Werk gehört nicht in die „kulturgeschichtliche“, sondern, da es, soweit nicht die Natur herrscht, nur die Geschichte der Religion und der Wissenschaften für grundlegend hält, unter die „ideologische“ Geschichtsauffassung. Es wird also weiter unten von Buckle zu handeln sein.

[2]) In einer am 24. März 1877 gehaltenen Rede *„Kulturgeschichte und Naturwissenschaft“*, wieder abgedruckt in *E. Dubois-Reymonds Reden*, 1, Leipzig, 1886, 240 ff.

[3]) Diese vier Lebensarten werden u. a. bei *A. Ferguson* in seinem *Essay on the history of civil society* (Part 2, Sect. II) unterschieden. Neben dem Seeraub als fünfter Möglichkeit werden sie schon bei *Aristoteles* (*Politik*, 1256 B) genannt, aber in anderer Reihenfolge, die durchaus keine zeitliche Ordnung ausdrücken soll. — Unter den Nationalökonomen ist am verbreitetsten die das Schema ein wenig weiter bildende Reihenfolge

Morgan[1]) versucht. Er übernimmt zunächst die ebenfalls aus dem 18. Jahrhundert überlieferte Dreiteilung der Geschichte in die Perioden der Wildheit, der Barbarei und der Civilisation[2]). Jede dieser drei Perioden gliedert Morgan wieder in drei Unterperioden, die durch je eine neue Entdeckung, ein neues Hülfsmittel im Daseinskampfe heraufgeführt werden.

Die unterste Stufe der Wildheit ist das Zeitalter der Ernährung durch rohe Früchte; die zweite tritt ein mit dem Fischfang und dem Gebrauche des Feuers, die dritte mit der Erfindung des Bogens. Die drei Stufen der Barbarei haben zur Grundlage Töpferkunst, Zähmung von Haustieren (auf der westlichen Halbkugel Gartenbau) und Verarbeitung des Eisens. Die Civilisation wird gerechnet seit Erfindung eines Alphabets und regelmäfsigen schriftlichen Aufzeichnungen (Deutsche Übers., S. 9). Als die hauptsächlichsten Errungenschaften der Civilisation werden eine Reihe Erfindungen aufgezählt (D. Übers., S. 24). Freilich hält Morgan diese Einteilung noch nicht für die endgültige. Die Erfindungen, die er zu Grunde legt, scheinen ihm noch nicht direkt genug auf die Gewinnung des Lebensunterhaltes zu gehen (D. Übers., S. 8). Erst wenn diese in ihrem Fortschritte erforscht sein wird, wird eine wahre Abgrenzung der Kulturstufen möglich sein. Aber auch die jetzt angewendeten, wenngleich nur vorläufigen Kriterien geben nach seiner Ansicht genügende Merkmale, um die eine Kultur von der andern zu unterscheiden.

Neben dieser Reihe fortschreitender Erfindungen und Entdeckungen läuft aber eine zweite einher, die Morgan auch untersuchen will, nämlich Familienordnungen und aus ihnen entsprungene, urwüchsige Gesellschaftsformen (D. Übers., S. 4). Doch ist diese zweite Reihe nicht ganz unabhängig; sie wird vielfach

F. Lists: 1) Periode des Jägerlebens, 2) des Hirtenlebens, 3) des Ackerbaues, 4) des Ackerbaues und der Manufaktur, 5) des Ackerbaues, der Manufaktur und des Handels (vergl. *K. Bücher*, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen, 1894, S. 11).

[1]) In dem schon öfter (S. 77, S. 186) genannten Werke *Ancient society.*

[2]) Vergl. *Ferguson* a. a. O., aufserdem Part 4, Sect. IV. Statt civilisation sagt Ferguson auch civility. Nach ihm tritt mit dem Nomadenleben auch der Wunsch nach Eigentum auf, so dafs der Wilde, der blofs von Fischen, Jagdbeute und wilden Wurzeln oder Früchten lebt, ihn nicht hat, der Barbar aber durch die Sitte, noch nicht durch Gesetz, das Eigentum abgrenzt.

bestimmt durch die Veränderung der Ideen über das Eigentum, deren kritische Untersuchung „in mancher Hinsicht den wichtigsten Teil der geistigen Entwickelung der Menschheit in sich schlösse" (d. Übers. S. 5). So heifst es von der monogamischen Familie, sie verdanke ihren Ursprung dem Eigentum, d. h. (nach dem Zusammenhange) dem Privateigentum; dieses sei schliefslich mächtig genug geworden, um den organischen Aufbau der Gesellschaft zu beeinflussen (Ancient society S. 389, d. Übers. 327/328). Die Verschiedenheit des Eigentums hat sonach zwei grundverschiedene Formen des Zusammenlebens ergeben: das Gemeineigentum die Gesellschaft (societas), die sich auf Personen und rein persönliche, verwandtschaftliche Beziehungen gründe, das Privateigentum den Staat (civitas), der auf dem Landgebiete und auf Privateigentum aufgebaut sei (d. Übers. S. 6).

Aber die Idee des Eigentums selbst ist, ähnlich wie bei Ferguson [1]), nicht unabhängig von den verschiedenen Kulturstufen, d. h. von der Verschiedenheit der Gewinnung des Lebensunterhaltes. Morgan hält es im allgemeinen für wahrscheinlich, dafs die grofsen Epochen des menschlichen Fortschritts (also auch der Eigentumsidee) mehr oder weniger mit der Erweiterung der Quellen des Unterhalts zusammengefallen sind (Ancient Society, S. 19, d. Übers. S. 16). Das Privateigentum, das oben als schaffende Ursache der monogamischen Familie betrachtet wurde, war nicht Eigentum an blofser beweglicher Habe, sondern an Häusern und Äckern (vgl. d. Übers. S. 28), also nicht möglich vor dem Übergange zum Ackerbau, mithin durch diesen erst herbeigeführt. Irgend eine grofse Erfindung oder Entdeckung, z. B. die Zähmung der Haustiere oder die Schmelzung von Eisenerz, giebt immer einen neuen und mächtigen Antrieb nach vorwärts (d. Übers. S. 33).

Die arische und die semitische Völkerfamilie sind durch Mischung verschiedner Urstämme oder durch Überlegenheit in der Produktion des Lebensunterhaltes oder durch Vorteile der Lage oder vielleicht aus allen diesen Ursachen zusammengenommen die Ersten gewesen, die sich aus der Barbarei emporrafften (a. a. O.). Immer also ist es die Höhe der Produktion des Nahrungserwerbes — das, was Morgan Kultur nennt — die, innerhalb

[1]) Vergl. Anm. zu S. 256.

der allgemeinen Bedingungen der geographischen Lage, die geschichtlichen Veränderungen hervorruft.

Aber soviel auch auf den ersten Blick eine solche Ansicht für sich hat, sie bleibt doch auf der Oberfläche der Dinge. Zunächst ist es ein Irrtum, daſs jede neue Erfindung der Technik sofort wirtschaftliche Anwendung finde und so in den Eigentumsideen und der gesellschaftlichen Ordnung eine Neuerung hervorbringe. Bekannt ist ja z. B., daſs der Dampf als bewegende Kraft schon dem Alexandriner Heron bekannt war [1]), daſs ferner Papin am Ende des 17. Jahrhunderts die erste Dampfmaschine und das erste Modell eines Dampfschiffes konstruierte [2]). Aber die Produktion bedurfte ihrer nicht, weder im Altertum noch zu Papins Zeiten. Erst 100 Jahre nach Papins Versuch, als in England infolge gesteigerter, wesentlich von den Kolonien ausgehender Nachfrage das Bedürfnis nach Erzeugnissen des Gewerbfleiſses auſserordentlich wuchs, wandte man sich technischen Verbesserungen zu. Einfache Maschinen, bald auch zusammengesetztere, wurden von mehreren gleichzeitig, oft in sehr ähnlicher Konstruktion, erfunden [3]), und endlich suchte man nach einer bewegenden Kraft, die ausgiebiger und gleichmäſsiger als die menschliche und die tierische wäre. Da erst kam man auf die Anwendung des Dampfes zurück.

Viele Forscher sind der Ansicht, daſs dem primitiven Menschen zwar viele Methoden der Nahrungsgewinnung bekannt seien, aber vermöge seiner Faulheit nur wenige ausgenützt würden. So glaubt *E. B. Tylor* [4]), daſs viele wilde Völker nicht aus Unwissenheit, sondern wegen umherschweifenden Lebens, wegen schlechten Klimas oder aus Abneigung gegen die Arbeit

[1]) Vergl. *E. Rosenberger, Die Geschichte der Physik*, I, Braunschweig, 1882, S. 40. [2]) Vergl. Rosenberger, a. a. O. S. 266, 268.

[3]) Vergl. *K. Karmarsch, Geschichte der Technologie* seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, 1872, § 81; *A. Toynbee*, *The industrial revolution in England*, 3. ed., London, 1890, S. 90 f. Es ist bezeichnend, daſs *A. Ferguson*, der diesen Aufschwung aller Gewerbe und das Aufkommen so vieler neuer Maschinen erlebte, der Ansicht ist (a. a. O., Part 3, Sect. VII), daſs jedes Volk, wenn „günstige Umstände" gekommen sind, neue Erfindungen macht und, solange die günstigen Umstände dauern, fortwährend verbessert, ohne von anderen Völkern borgen zu müssen, dass Erfindungen überhaupt nicht zufällig sind.

[4]) *Einleitung in das Studium der Anthropologie und der Civilisation*, deutsch von G. Siebert, Braunschweig, 1883, S. 253.

den Acker unbebaut lassen. Auch *Th. Waitz*[1]) meint, dafs nicht Unkenntnis, sondern der Mangel an Beharrlichkeit und Geduld den Ackerbau bei rohen Völkern unmöglich mache. Es fehle bei ihm das unmittelbar fertige Ergebnis der Arbeit, das die Wilden immer sofort nach der Thätigkeit geniefsen wollen. Wegen dieser ausschlaggebenden Bedeutung des Willens für oder gegen Anwendung neuer technischer Prozesse hält *K. Bücher*[2]) jedes Schema der Abfolge technisch charakterisierter Epochen für verfehlt. „Nichts kann unrichtiger sein, als jene gelehrten Konstruktionen, welche ganz neue Kulturepochen an das Aufkommen der Töpferei oder Eisenbearbeitung, die Erfindung des Pfluges oder der Handmühle knüpfen. Völker, welche das Eisen kunstgerecht zu Beilen und selbst Pfeifenrohren zu verarbeiten verstehen, bedienen sich noch jetzt hölzerner Speere und Pfeile oder bauen den Acker mit dem hölzernen Grabscheit, obwohl es ihnen an Rindern nicht fehlt, die den Pflug ziehen könnten." *E. Hahn*[3]) macht sehr erhebliche Einwendungen sogar gegen die Abfolge der drei Stufen der Jagd, der Viehzucht und des Ackerbaus geltend. *F. Ratzel*[4]) nennt die Vorstellung, es habe bei allen Völkern die Entwickelung des Kulturbesitzes in bestimmter Reihenfolge stattgefunden, „leblos".

Und gerade aus dem Beispiele, aus dem Du Bois-Reymond die vitale Bedeutung der Technik für das Leben der Gesellschaft erweisen wollte, ergiebt sich ihre Nebensächlichkeit. Du Bois-Reymond meint, die geringe Technik der antiken Völker sei Ursache ihres Untergangs gewesen. Aber die antike Technik war sicherlich im allgemeinen im Fortschreiten begriffen[1]); sie

[1]) *Anthropologie der Naturvölker*, I, 2. Aufl., herausg. von *G. Gerland*, Leipzig, 1877, S. 431 f.

[2]) *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, 1896 (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 17, Nr. V), S. 11.

[3]) *Die Haustiere* und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896, S. 385.

[4]) *Anthropogeographie*, II, S. 704.

[5]) Der Kaiser Alexander Severus besoldete in Rom Mechaniker und Architekten als Lehrer ihrer Kunst. Dies wird von ihm als Neuerung erzählt, war also ein Fortschritt der Technik. Vergl. *Aelii Lampridii* Alexander Severus, cap. 44 (scriptores historiae Augustae, ed. H. Jordan et Fr. Eyssenhardt, Berolini, 1864).

war jedenfalls derjenigen der Germanen überlegen, und doch ging der Auflösungsprozeſs der Gesellschaft weiter. Ebenso ist es eine wohlbekannte Thatsache, daſs wilde Stämme aussterben, gerade nachdem sie mit anderen Kulturmitteln auch neue technische Verfahren und neue Werkzeuge erhalten haben[1]). Wir sehen also einen Fortschritt der Kultur und gleichzeitig einen Verfall der Gesellschaft, Beweis genug, daſs der Fortschritt der Kultur nicht die Seele des socialen Lebens sein kann.

Bei tieferem Eingehen hätte Du Bois-Reymond vielleicht gerade aus dem Altertum die Einsicht gewonnen, daſs die Ausbildung der Technik nicht bloſs eine Ursache, sondern auch eine Wirkung socialer Umstände ist. Der naturwissenschaftliche und mathematische Sinn fehlte den Griechen nicht. Sie haben ja die Planimetrie und einen groſsen Teil der Stereometrie ausgebildet; in der Mechanik waren seit Archimedes und noch mehr seit dem oben erwähnten Heron wichtige Gesetze und Kräfte bekannt, die zu weiteren Versuchen führen konnten. Die ganze Ungunst des Schicksals lag für die Technik nur darin, daſs im klassischen Altertum jede körperliche Arbeit den Sklaven oder den Ärmsten der Bürger überlassen war und darum gering geschätzt wurde[2]). So blieben die wissenschaftlich Gebildeten notwendig der wirtschaftlichen Arbeit fern und konnten in ihr keinen wissenschaftlichen Fortschritt bewirken. Wo sie selbst thätig waren, fehlte der Fortschritt nicht. Die antike Kunst hat ihre Verfahrungsweisen fortwährend vervollkommnet und in manchen Zweigen, z. B. in der Freskomalerei, zu einer Feinheit gebracht, die heute noch lange nicht wieder erreicht worden ist. — Zur Ver-

[1]) Vergl. *F. Ratzel*, *Anthropogeographie*, II, S. 247 ff., 350, 351.

[2]) Vergl. *Herodot*, II, 167: „Am wenigsten miſsachten die Korinther den Handwerker, am meisten die Lakedämonier.“ Er wirft vorher die Frage auf, ob die Hellenen diese Geringschätzung nicht von den Ägyptern angenommen haben. In Platos Idealstaate gehört bekanntlich alles, was körperlich arbeitet, zum dritten Stande und ist unwürdig, an der Regierung teilzuhaben; die beiden ersten Stände sind von ihm völlig getrennt. Und der Bürger des platonischen Gesetzesstaates, sowie der des aristotelischen Musterstaates darf ebensowenig sich unter die Handwerker mischen, er darf auſser den Staatsgeschäften keinen Beruf haben (vergl. *Plato*, *Gesetze*, VIII, 846 D; *Aristoteles*, *Politik* 1319 A, 1328 B, 1329 A).

[3]) Vergl. *H. Blümner*, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Bd. IV, Leipzig, 1887, S. 433 ff.

achtung der mechanischen Arbeit aber kommt noch der weitere wichtige Umstand hinzu, dafs in der Blütezeit des Altertums infolge häufiger Kriege der Sklave, also auch die Sklavenarbeit billig war, und der ökonomische Antrieb fehlte, die menschliche Kraft durch Naturkräfte zu ersetzen, ein Antrieb, der, wie Comte (s. oben S. 42/43) schon erkannt hat, erst nach der Befreiung der Arbeiter eintreten konnte.

Die Naturforscher, Technologen und Ethnologen also, die auf den sich mehrenden „Kulturbesitz" allein den Fortschritt der Menschheit gründen wollen, gehen fehl. Auch hier wieder finden wir, wie wir schon mehrfach gefunden haben, dafs alle historischen Ereignisse, Fortschritte oder Rückschritte, zunächst Willenserscheinungen sind. Der Wille aber wird nicht allein durch das Streben nach Kultur, sondern vor und neben diesem durch eine Reihe anderer Kräfte gelenkt, so dafs der Fortschritt der Kultur nur ein Moment, aber nicht das einzige, in vielen Zeiten sogar nur ein schwaches Moment der geschichtlichen Bewegung bildet.

Fünftes Kapitel.

Die politische Auffassung der Geschichte.

Wie die kulturgeschichtliche Auffassung der Schicksale der Menschheit einseitig ihre Beziehungen zur Natur ins Auge fafst, so kann man auch die Beziehungen der Völker zu einander in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen. Das Verhältnis eines Volkes zur Natur zeigt sich, wie wir sahen, in seinen Kulturmitteln; das zu fremden Völkern besteht durch seine staatliche Organisation. Diese, entstanden aus der Abwehr von aufsen kommender Angriffe, zunächst nach aufsen gerichtet, im Innern straff die Kräfte, die ihr zu Gebote stehen, zusammenfassend, ist der sichtbarste aller Verbände einer Gesellschaft. Der Staat ist darum, seit die Geschichte sich über die Naivetät des reinen Erzählens erhob, ihr Hauptgegenstand gewesen. Ja, wenn Lamprecht (vgl. oben S. 215) sagt, dafs die politische Geschichte zugleich Heldengeschichte gewesen sei, so kann man

dies auch dahin umkehren, daſs selbst die noch epische Heldengeschichte oft politische Geschichte sein sollte, indem im Schicksal des Staatsmannes sich so oft das des Staates zu verkörpern schien.

Im klassischen Altertume ist die Geschichte Biographie oder Staatengeschichte gewesen. Sie blieb so durch das Mittelalter und die Renaissance bis in unser Jahrhundert. Erst die sogenannte Kulturgeschichte suchte andere Aufgaben, wie wir gesehen haben. Speciell in Deutschland aber war die Staatengeschichte sehr beharrlich, infolge der hohen Schätzung, die die Hegelsche Philosophie dem Staate zu teil werden lieſs. Der jeweilig herrschende Staat war ihr ja eine Stufe der objektiven Vernunft, der sich realisierenden Idee. Ihm stand gegenüber als niedrere Organisation die „bürgerliche Gesellschaft", die durch Ökonomie, Polizei, Rechtspflege und Korporation die Bedürfnisse befriedigen will (s. oben S. 245).

Es bildete sich abweichend vom Auslande in Deutschland, besonders durch *R. von Mohl*[1]), *R. Gneist*, *L. von Stein*, sogar der Sprachgebrauch aus, daſs der Begriff der alles umfassenden Gesellschaft schlechthin ganz verloren ging, der Staat nicht mehr einen Teil der Gesellschaft, sondern ihre wesentliche Organisation, die Gesellschaft hingegen nur die Summe der neben ihm bestehenden lockereren Verbände bedeutete[2]). Der Staat erschien eben als der Kopf der Gesellschaft, und was ihn betraf, muſste von durchgreifender Bedeutung sein. Noch 1876 schreibt L. von Stein[3]): „Das höchste leitende Prinzip des öffentlichen Rechts, die

[1]) Vergl. *R. von Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften*, 2. Aufl., Tübingen, 1872, S. 27 ff.

[2]) Der Staat war gleich der Nation. So heiſst eine Schrift von K. Rodbertus aus dem Jahre 1842: „Zur Erkenntnis unserer staatswirtschaftlichen Zustände", unter denen er die nationalökonomischen Zustände meint. Der französische Sprachgebrauch unterschied zwar ebenfalls Gesellschaft und Staat (s. oben S. 245), aber die Gesellschaft blieb immer der umfassendere, der Staat der engere Begriff, während in Deutschland der letztere der Gesellschaft mindestens nebengeordnet, meist aber übergeordnet war. *H. Michel* (*L'idée de l'État, essai critique*, 2. éd., Paris, 1896) hat in seiner sonst sehr vollständigen und gründlichen Darstellung Hegels Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zwar nicht ignoriert (S. 156), aber doch nicht genug hervorgehoben. Auch den Unterschied des französischen und des deutschen Sprachgebrauches hätte er bemerken können.

[3]) *Gegenwart und Zukunft der Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*, Stuttgart, 1876, S. 291.

erste Basis der freien Entwickelung, welche der Geschlechter- und ständischen Ordnung fehlte, war die Stellung des Staates aufserhalb der Gesellschaft" (die der Neuzeit eigentümlich ist). Und bald darauf erklärt er (a. a. O., S. 292), dafs der Staat auch aufserhalb und über der Wirtschaft stehe. Und die grofse Mehrzahl der Geschichtsschreiber bevorzugte demgemäfs den Staat in ihren Werken.

Auch gegenwärtig noch giebt es Historiker, die mit Bewufstsein an dieser Bevorzugung festhalten. *O. Lorenz*[1]) sagt (a. a. O., S. 37): „Es ist immer der Staat, mit welchem sich der Geschichtsschreiber fast ausschliefslich beschäftigt, und den er mit Recht als das besondere Gebiet seiner Wissenschaft betrachtet." Der äufsere Zusammenhang der Ereignisse ist ihm nur zu begründen aus dem Zurückgehen auf die in „der staatlichen Gesellschaft" herrschenden Ideen und geistigen Bestrebungen (S. 41). Die Geschichte darf dabei nicht auf Werturteile verzichten (S. 86/87), für die aber seltsamerweise kein Mafsstab angegeben, nur der ethische abgelehnt wird (S. 71).

D. Schäfer[2]) hält es ebenfalls für die Aufgabe des Historikers, „den Staat zum Verständnis zu bringen, seinen Ursprung, sein Werden, die Bedingungen seines Seins, seine Aufgaben. Hier war, hier ist, hier bleibt der einigende Mittelpunkt für die unendliche Fülle der Einzelfragen, die historischer Lösung harren" (a. a. O. S. 23). Jede Seite der menschlichen Kultur soll der Historiker nur so weit betrachten, als sie zur staatlichen Ordnung in einer Beziehung steht (S. 27). In der Hingebung an den Staat zeigen sich auch vorzugsweise die in einer Nation waltenden sittlichen Kräfte (S. 24/25, 33). Zum Staate setzt Schäfer öfter Volk oder Volkstum hinzu (S. 25, 27), doch scheint er beide fast zu identifizieren; aus dem staatlichen und nationalen Leben sei stets der Geschichtsforschung der belebende Hauch gekommen (S. 11).

Gegen diese allumfassende Bedeutung, die Schäfer dem Staate zuschreibt, macht *E. Gothein*[3]) geltend, dafs Schäfers Objekt, die Thätigkeit des Staates, nicht zu erforschen sei ohne

[1]) *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, Berlin, 1886.

[2]) *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*, Jena, 1888.

[3]) *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig, 1889.

gleichzeitiges Eindringen in die Geschichte der Kultursysteme, auf die er eingewirkt habe (S. 10), dafs es grofse Epochen gegeben hat, deren Aufgaben nicht auf dem Gebiete des Staatslebens lagen, deren Beweggründe vielmehr anderen Kulturgebieten entstammten (S. 18), dafs sittliche Kräfte nicht blofs im politischen Leben sich zeigen (S. 54), und dafs keineswegs die Geschichtsschreibung immer nur vom politischen Leben angeregt worden sei (S. 26). Demgemäfs verlangt Gothein eine Kulturgeschichte, von der die politische nur einen bevorzugten Teil zu bilden habe (S. 3). Diese Kulturgeschichte werde den Einflufs bedeutender Individualitäten nicht unterschätzen oder gar aufheben, wie ihr mit anderen Schäfer vorwerfe; sie werde aber ihr Augenmerk von den wechselnden Persönlichkeiten und Ereignissen hinweg auf die bleibenden, von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Momente der Entwickelung richten (S. 8, 13).

„Kultur“ fafst Gothein in der zweiten, umfassenderen der oben (S. 254) festgestellten Bedeutungen. Zwar scheint er anfangs sie mit dem zu identifizieren, was wir oben als Civilisation definiert haben, indem er unter Kultur Inhalt und Formen menschlicher Gesittung versteht (S. 2). Aber weiterhin ist ihm die Kultur — ähnlich, wie wir unten bei *W. Dilthey* sehen werden — die Einheit der Kultursysteme, Religion, Staat, Kunst, Recht, Wirtschaft (S. 6). Und da der menschliche Geist alle Kultur schafft, so wird ihm die Kulturgeschichte zur Geschichte der Wandlung und Entwickelung des menschlichen Geistes (S. 49). Damit sinkt sie nicht zu blofser encyklopädischer Zusammenfassung der Ergebnisse geschichtlicher Einzelwissenschaften herab. Denn die allgemeine Kultur einer Epoche „besteht in nicht mehr und nicht weniger als in den gemeinsamen (nicht individuellen), unter sich wieder zwiespältigen und ringenden Richtungen des Geisteslebens. Kulturgeschichte ist in reinster Form Ideengeschichte“ (S. 50). Damit entfernt Gothein sich wieder von dem umfassenden Kollektivbegriffe der Kultur, den er als den geschichtlichen Inhalt angenommen hatte. Wenn er die „gemeinsamen Ideen“ für die geschichtlichen Faktoren hält, so können dies nicht mehr die geistigen, mannigfach specialisierten, also nicht gemeinsamen Kräfte sein, deren Ergebnis die äufsere Kultur ist, sondern nur die Gedanken, die das Verhältnis des Menschen zum Menschen und zum All bestimmen, die sittliche

und religiöse Lebensanschauung. Er verläfst damit die kulturgeschichtliche Auffassung überhaupt und geht in die ideologische über. Die äufsere Kultur in ihrem Werden scheint nur noch ein Ausflufs der Weltanschauung, wenn er (S. 62) als Aufgabe der Kulturgeschichte bestimmt: „soweit sie es vermag, zu erklären, wie der Wechsel des Gemütslebens in ganzen Generationen zustande kommt und sich äufsert.“

Aber gleichviel, ob Gothein auf „kulturgeschichtlichem“ oder ideologischem Boden steht: seine Einwürfe gegen die Vorherrschaft der politischen Geschichte sind sehr gewichtig. Schäfer hat sie in seiner Entgegnung [1]) nicht zu widerlegen vermocht. Nach nebensächlicheren Einwänden stellt Schäfer die richtige Frage, auf deren Beantwortung es ankommt (S. 22): „Ist es wirklich der Staat, der im Vordergrunde menschlicher Kultur steht?“ Er bejaht dies aus drei Gründen: 1) Habe ihn die Geschichte der Hansa überzeugt, „dafs die Entfaltung staatlicher Macht die Grundbedingung jeder höheren Kultur ist“ (S. 23). Dafs staatliche Macht das Leben und damit die Kultur schützt, wird ihm jeder zugeben; doch ist damit noch nichts über den Inhalt der Kultur erwiesen, der seinen eignen Gesetzen folgt, also von der politischen Geschichte nicht zu erschöpfen ist. 2) Wenn auch in gewissen Zeiten andere Kulturgebiete einen breiteren Raum als der Staat eingenommen haben, so sei noch nicht bewiesen, dafs derartige „Zeitinteressen“ auch für die weitere geschichtliche Entwickelung entscheidend gewesen seien (S. 24). Schäfer scheint sich nicht bewufst, dafs er damit eigentlich die Kette der Kausalität abbrechen will. Was das höchste Interesse einer Generation ausmacht, mufs fortwirken und die weitere Entwickelung entscheiden helfen. Es wirkt auch dann, wenn neue Ereignisse einen Umschlag in das entgegengesetzte Interesse herbeiführen. Denn es setzt sich dann dem neuen Interesse hemmend entgegen, oder, wenn das Gesetz der Kontraste durchgehends gilt [2]), so steigert es durch seinen Gegensatz den Grad der neuen Tendenzen. 3) Ob eine Idee (oder eine Thatsache)

[1]) *Geschichte und Kulturgeschichte*, Jena, 1891.

[2]) Das Gesetz der Kontraste wird von *Wundt* (*Logik*, II, 2, 2. Aufl., S. 408 ff.) neben dem Gesetz der Resultanten und dem der Relationen als drittes der historischen Gesetze aufgestellt. Ohne Zweifel sind Wundts Gesetze ein Fortschritt gegenüber den früheren sogenannten historischen

größere Bedeutung erlangt, hänge ab von dem Einflusse, den sie auf den Staat gewinnt (S. 25 ff.). Nur die Staatsformen seien veränderlich; die Staatsidee an sich sei unwandelbar (soll wohl heißen: unvergänglich). Das Christentum könne man sich hinwegdenken, den Staat nicht. Hier übersieht Schäfer, daß eine gemeinsame Weltanschauung einer Gesellschaft ebenso wenig hinwegzudenken ist, als der Staat, und daß Weltanschauungen auf die Form der staatlichen Verfassung nicht bloß einwirken können, sondern, da der Wille von den Ideen mitbestimmt wird, einwirken müssen. Dennoch kommt er seinem Gegner so weit entgegen, daß ihm die Geschichte der Ideen, die Gothein fordert, zwar nicht als Kulturgeschichte, aber als die einzig mögliche Philosophie der Geschichte erscheint, „möge sie nun genetisch oder spekulativ [1]) in den Stoff eindringen“ (S. 66).

Mit dieser Anerkennung einer besonderen, auf die Ideen bezüglichen Philosophie, d. h. Wissenschaft, der Geschichte hat auch Schäfer die Selbstgenugsamkeit des Staates aufgegeben und, wenn auch wider Willen, die Unhaltbarkeit der letzteren erwiesen. Nach seiner Schätzung des Staates müßte ihm dieser und seine Veränderung jedes Rätsel der Geschichte lösen. Wenn er aber dafür zu einer Geschichte der Ideen seine Zuflucht nimmt, so zeigt er, daß „das Verhältnis des Menschen zum Staate“ (S. 55) nicht mehr der Urgrund alles Geschehens ist; er hat, durch die Macht der Thatsachen getrieben, seinen ursprünglichen Standpunkt verlassen.

Was ihn und andere so lange darauf fest hielt, das ist die Sichtbarkeit und die Festigkeit des staatlichen Organismus. Aber das Sichtbarste und äußerlich Festeste ist keineswegs immer das Mächtigste. Der Staat ist aus dem Willen der Gesellschaft entstanden, als ihr Schutzapparat. Nach dem Prinzip des Wachstums der geistigen Energie (s. oben S. 114) wird er im Bewußtsein der Menschen ein Wert für sich selbst, unabhängig von seinem Zwecke. Er hat darum eine starke Tendenz, die anderen

Gesetzen, die nichts als Schemata der Thatsachen waren. Doch scheint mir das erste Gesetz, das der Resultanten, in gewissem Grade dem dritten entgegenzuwirken. Darüber wird im zweiten Teile näher zu handeln sein.

[1]) Es scheint Schäfer zu entgehen, daß eine „spekulative“ Philosophie der Geschichte einer genetischen doch nicht gleichwertig wäre.

Teile des socialen Lebens zu beherrschen, statt ihnen, wie es sein ursprünglicher Zweck war, nur zu dienen, vor allem aber auch, nötigenfalls auf ihre Kosten, sich zu erhalten[1]). Und dennoch sind so viele Staaten untergegangen. Dies ist ein Beweis dafür, dafs der Staat sich nie loslösen kann von den ursprünglichen Kräften, die ihn gebildet haben, dafs er ihnen Antriebe geben kann, aber auch von ihnen zum Leben oder zum Sterben mitbestimmt wird. Wer nur den Staat in Betracht zieht, kann den Untergang der Staaten nicht erklären. Er mufs sich stets bewufst bleiben, dafs er eine isolierende Abstraktion vollzieht, dafs die Wirklichkeit mehr enthält, nämlich eine beständige Wechselwirkung[2]) zwischen staatlichen und anderen geistigen Kräften, welche letzteren doch schliefslich das Ziel und den Weg bestimmen müssen. Wie ohne sie der Staat blind wäre, so ist auch eine einseitig politische Geschichtsbetrachtung blind gegen das Zusammenwirken der verschiedenen Lebensmächte der Gesellschaft.

Sechstes Kapitel.

Die ideologische Geschichtsauffassung.

Wie der Staat deutlich und weithin wahrnehmbar ist durch die äufsere Macht, die er ausübt, so sind die Weltanschauungen, die eine Gesellschaft beherrschen, durch ihre innere Macht, die sich auch nach aufsen kundgiebt, sehr wahrnehmbare Kräfte in der geschichtlichen Bewegung, und zwar dann am wahrnehmbarsten, wenn sie mit anderen, ihnen feindlichen Ideen kämpfen und den Sieg davon tragen. So ist es natürlich, dafs die erste ideologische Geschichtsauffassung entstand, nachdem der erste grofse Ideenkampf beendet war, den das Abendland erlebt hat, der Kampf des Christentums mit den Religionen der Mittelmeervölker. Es war dies die Geschichtsphilosophie des heiligen

[1]) Vergl. auch *Spencer*, P. S. (Political Institutions), § 444.

[2]) Vergl. darüber auch weiter unten unter „ökonomischer Geschichtsauffassung".

Augustinus, die nach jenem Kampfe auftrat[1]). Freilich sah Augustin in der Geschichte wesentlich nur das Wachstum und die schliefsliche Herrschaft *einer* Idee, der christlichen Weltanschauung, und diese war ihm mehr als eine Idee; sie war die immer vollkommnere Offenbarung Gottes und seiner Allmacht auf Erden bis zur einstigen Herrschaft des Christentums über die ganze Menschheit, dem darauffolgenden Weltuntergange und der gleichzeitigen Auferstehung der Guten zu einem neuen Leben in einem neuen, verklärten Weltbau.

Wie die anderen Ideen Augustins, so beherrschte auch seine Geschichtsphilosophie den Geist des Mittelalters, und noch in die Neuzeit pflanzte sie sich insofern fort, als noch die Geschichtsphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts gröfstenteils die Geschichte der Religion für die „Weltgeschichte" hielten, wie überhaupt in diesen beiden Jahrhunderten in jeder Wissenschaft der letzte Beweis immer ein theologischer war. Nach *Bossuet*, der in seinem *Discours sur l'histoire universelle* (1682) noch einmal die kirchliche Betrachtung der Geschichte durchführte, hört die Alleinherrschaft der theologischen Ansicht auf. Natürlich hört die theologische Geschichtsauffassung nicht überhaupt auf. Noch heute wird sie von Theologen vertreten. Besonders zähe wird die in Deutschland einst auch von Schelling verkündete Idee einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen festgehalten, die, durch den Sündenfall zerstört, allmählich wieder errungen werden müsse[2]).

[1]) Vergl. *G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins.* Diss. inaug. der Universität zu Leipzig. Chemnitz, 1886.

[2]) Diese Ansicht gilt heute noch in der katholischen Philosophie durchgehends. Ihr ist auch noch jedes geschichtliche Ereignis ein religiöses oder vielmehr kirchliches, da sie ja andere Mächte als die Kirche nicht anerkennt; z. B. sind die Reformatoren durch ihren Abfall von der Kirche schuld an den Übeln der Gegenwart, ist Rückkehr zum Katholizismus der einzige Heilsweg. Dahin gehört unter anderen *W. Hohoff, Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert,* Freiburg i. Br., 1887. Ebenso *G. Grupp, System und Geschichte der Kultur,* Paderborn, 1891 und 1892. Auch auf protestantischem Gebiete giebt es noch hier und da Philosophen, die den idealen Urzustand zu erweisen suchen. So *R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte*, 2 Bde., Göttingen, 1878 u. 1893. Im ersten Bande giebt er eine Übersicht aller geschichtsphilosophischen Meinungen von den Chinesen bis zur Gegenwart, die, weil zu vieles umfassend, nicht tief

G. Vico unterscheidet in seinen *Principj di scienza nuova* (1725) schon ein menschliches Zeitalter als auf das göttliche und das heroische folgend [1]). Und so werden allmählich in den Augen des 18. Jahrhunderts die allgemeinen menschlichen Ideen überhaupt, also neben den religiösen die philosophischen, die wissenschaftlichen und die aus der Anwendung aller dieser hervorgegangenen politischen Ansichten, zu Bewegerinnen der Geschichte. Für die nächste Gegenwart und Zukunft war es besonders die Idee der Humanität, von der man eine neue Menschheit und eine bessere Ordnung der Gesellschaft erwartete. Diese Idee, meist schlecht definiert (vgl. oben S. 252), aber immer klar empfunden, war die Vereinigung antiken ästhetischen Sinnes mit christlicher Innigkeit und Sittlichkeit.

Im Zeitalter der Aufklärung erreichte dieser Glaube an die Macht der Ideen seinen Höhepunkt. Er offenbart sich besonders

dringen kann, aber dennoch bisweilen nützlich ist. Im zweiten Bande entwickelt er seine Ansicht über Zweck, Gesetz, Bewegung und Plan der Geschichte (S. 41), besonders dafs der erste Mensch „königlich und herrschend stand“ und mit Kräften ausgestattet war, die „wir jetzt mehr erraten als deutlich erkennen“ (S. 106), und dafs in den Mythologien Trümmer einer Uroffenbarung oft unverstanden mitgeschleppt werden (S. 132). Diese ganze Anschauung ist unwissenschaftlich, wie schon *E. B. Tylor* (*Primitive Culture*, deutsch u. d. T. *Anfänge der Kultur*, Leipzig, 1873, I 35 ff.) erwiesen hat. — Empirischer ist eine andere Art religiöser Auffassung der Geschichte, die unter anderen *Fustel de Coulanges* (*La cité antique*, 13. éd., Paris, 1890) und *B. Stade* (*Geschichte des Volkes Israel*, 2 Bde., Berlin, 1887 u. 1888) gelegentlich aussprechen. Fustel de Coulanges sagt (a. a. O. S. 148), dafs es immer der religiöse Fortschritt war, den der sociale begleitete. Und B. Stade behauptet (a. a. O. I, S. 359): „Der Kult der Götter ist, was man unseren durch allerhand nichtige Gemeinplätze und unhistorische Doktrinen geblendeten Zeitgenossen nicht laut und oft genug sagen kann, der Erzeuger aller socialen Gliederungen.“ Beide Behauptungen sind einseitig und widersprechen den Thatsachen, aber sie sehen wenigstens nicht alles im Lichte einer einzigen Religion und halten die religiöse Entwickelung nicht ein- für allemal für abgeschlossen. Ähnlicher Richtung ist die populäre Schrift von *K. Jentsch, Geschichtsphilosophische Gedanken*, Leipzig, 1892.

[1]) Über Vico vergl. *R. Lavollée, La morale dans l'histoire*, étude sur les principaux systèmes de l'histoire, Paris, 1892, S. 128 ff. Der Haupttitel dieses Buches führt irre. Man erwartet danach eine Behandlung der Frage nach der Wirkung sittlicher Ideen in der Geschichte, die aber keineswegs darin enthalten ist. Erst der Untertitel giebt den Inhalt richtig an.

deutlich in dem Glauben der Aufklärungszeit an die Allmacht der Erziehung. Schon *Leibniz* sagte: „Die Erziehung überwindet alles." [1]) *J. H. Basedow* erklärte, dafs „das Wesen der Schulen und Studien das brauchbarste und sicherste Werkzeug sei, den ganzen Staat nach seiner besonderen Beschaffenheit glücklich zu machen oder glücklich zu erhalten" [2]). Und *Kant* ruft aus [3]): „Hinter der Edukation steckt das grofse Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur Es ist entzückend, sich vorzustellen, dafs die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und dafs man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklichen Menschengeschlechte" [4]). Was im populären Bewufstsein am Ende des 18. Jahrhunderts als geschichtliche Macht galt, das fafst *Jean Paul*, in seinem Denken noch ganz und gar ein Kind des 18. Jahrhunderts, in der Frage zusammen [5]): „Welche Umwälzung wird zur zeitbeseelenden, eine philosophische oder sittliche oder poetische oder politische?", wobei er in der Reihenfolge der verschiedenen Umwälzungen wohl auch ihre von der ersten zur letzten abnehmende Wichtigkeit ausdrücken will.

Wie überhaupt aus der Reaktion der Philosophie gegen die Kirche entsprungen, wurde die ideologische Geschichtsauffassung von der idealistischen Philosophie festgehalten und zu einem integrierenden Bestandteile ihrer Systeme gemacht. Am wichtigsten ist sie im Hegelschen System, in dem sie mit der Geistes-

[1]) *Leibniz'* Werke, herausgeg. von O. Klopp, erste Reihe, Bd. VI, Hannover, 1872, S. 209. — „Gebt uns die Erziehung, und wir werden in weniger als einem Jahrhundert den Charakter Europas verändern", diesen Ausspruch, der Leibniz gewöhnlich zugeschrieben wird, habe ich bei ihm nicht finden können.

[2]) *Vorstellung an Menschenfreunde*, 1768, § 3.

[3]) *Über Pädagogik*, herausgeg. von Th. Vogt, Langensalza, 1878, § 7.

[4]) Mit diesem Glauben an die Allmacht der Erziehung hängt zusammen die grofse Zahl der im 18. Jahrhundert erschienenen moralischen Wochenschriften, deren man bisher in Deutschland 511, die meisten allerdings nur von ein- bis zweijähriger Dauer, mehrere aber in wiederholten Auflagen, nachgewiesen hat. Sie waren zugleich pädagogische Reformschriften. Vergl. *O. Lehmann*, *Die deutschen moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1893, S. 13.

[5]) *Levana* oder Erziehlehre (1801), § 31.

philosophie, dem dritten Teile des Systems, identisch oder mindestens ihre konkreteste Anwendung ist.

Ideen können teilweise entstehen als Projektionen der Aufsen-welt der Natur auf den menschlichen Geist, indem sich in ihnen die Ordnung der Natur wiederholt. Dies ist aber bei Hegel nicht der Fall, sondern sie entspringen der schöpferischen Kraft des Geistes; sie bilden den Gegensatz zur Natur, durch den die absolute Idee zu sich selbst zurückkehrt. Dieser Prozeſs „der Rückkehr der Idee“ ist die Geschichte. Die Ideen sind also die Momente, gewissermaſsen Stufen der Bewegung der absoluten Idee, des höchsten ordnenden Prinzips, das in allem Seienden und Werdenden sich enthüllt. Darum kann Hegel sagen: Die Idee ist der „Seelenführer“ der Geschichte [1]).

Die geschichtliche Bewegung muſs aber, wie alles Geschehen bei Hegel, logisch sein, d. h. sie muſs von einem Begriff zu seiner Negation oder umgekehrt von seiner Negation zu seiner Position sich vollziehen. Der Fortschritt kann geradlinig sein, er kann aber auch durch neue Negationen gehemmt und durch Negation dieser, die wieder etwas Positives ergiebt, wieder hergestellt werden. Vor allem aber braucht Hegel ein Subjekt, an dem der Gegensatz und die Bewegung stattfindet. Und das Subjekt findet er im menschlichen Willen, der am Anfang der geschichtlichen Bewegung subjektiv, unfrei, stufenweise zum objektiven, freien sich entwickelt. Unter dem subjektiven Willen versteht er den willkürlichen, nicht sittlichen, darum des Zwanges bedürftigen Einzelwillen; unter dem objektiven den sittlichen Gesamtwillen, zu dem sich der subjektive im Laufe der Geschichte erheben muſs, um die sittliche Freiheit in sich zu realisieren. So ist die Weltgeschichte die Entwickelung zur Freiheit: von der Unfreiheit der Asiaten durch die halbe Freiheit der Griechen und der Römer zur vollen Freiheit der modernen Welt. Der objektive Wille stellt sich am klarsten im Staate dar, dem gegenüber der Mensch zunächst unfrei ist, aber desto freier wird, je mehr er sich selbst zur Objektivität, d. h. zur Sittlichkeit, erhebt. Der Bewegung auf dem Gebiete des Willens geht parallel eine gleiche in der Vorstellung, d. h. in der

[1]) *Philosophie der Geschichte* (Werke, 2. Aufl., Bd. IX). Berlin, 1841, S. 11.

Religion, in der Anschauung (Kunst) und im Wissen (Philosophie) [1]).

So hat Hegel wirklich den Kern alles socialen und historischen Geschehens in den Willensverhältnissen richtig gefunden. Da aber der menschliche Wille bei ihm allein von den Vorstellungen abhängt, so ist seine Auffassung eine ideologische. Und in zwei Beziehungen hat er wohl eine endgültige Wahrheit geahnt, wie sehr auch seine metaphysischen Begründungen uns ungenügend erscheinen. Erstens giebt es wirklich eine Macht der Logik in der Geschichte. Denn die äufsere Welt, das „Milieu", in dem der Mensch lebt, und die Natur des Menschen selbst, soweit sie von seinem bewufsten Willen unabhängig ist, ist kein Chaos, kein wirres und ewig wechselndes Durcheinander, sondern ein in allen Veränderungen doch feste Prinzipien zeigendes System [2]), von dessen einem Teile man auf den andern schliefsen kann, dessen Teile also logisch zusammenhängen. Unser Leben aber ist zum Teil eine Anpassung an dieses System; es mufs also selbst logisch zusammenhängen und, da unsere Erkenntnis des Systems und mit ihr das Leben fortschreitet, auch logisch fortschreiten. War z. B. einmal vom Christentum das Prinzip der Freiheit und Gleichheit auf religiösem Gebiete im Gemeindeleben als richtig erkannt, so mufste es fortschreitend auch auf den anderen Gebieten des Lebens als richtig erkannt werden und allmählich in sie eindringen. Hatte in England die politische Willkür des Absolutismus aufgehört, so mufste sie auch in anderen Staaten gleichen Geisteslebens aufhören, und war die politische Freiheit einmal durchgesetzt, so mufste auch die „Freiheit des Bürgers", wie sie Montesquieu [3]) nennt, d. h. der Schutz vor der Willkür des Richters, durchgesetzt werden. Nur hat Hegel zu einseitig den logischen Fortschritt im Sinne der graduellen Steigerung einer Bestimmung, z. B. der Freiheit, auf-

[1]) Für die Einzelausführungen Hegels mufs ich hier auf meine Schrift verweisen: *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig, 1890, in der nicht blofs die allgemeine Geschichtsphilosophie Hegels, sondern auch seine Philosophie der religiösen, der ästhetischen und der philosophischen Entwickelung dargestellt wird.

[2]) Ein „konservatives System" nennt die Welt ihrer Logik wegen *A. Riehl* (*Der philosophische Kriticismus*, Leipzig, 1879, II, 1. Abt., S. 256).

[3]) *Vom Geist der Gesetze*, Buch 12, § 1—3.

gefafst. Nichts kann in der Geschichte ins Unendliche wachsen, sondern es findet seine Schranken in dem Wachstumsbestreben anderer Momente. — Zweitens hat Hegel recht, indem er bildende und zerstörende Perioden der Geschichte unterscheidet, die er freilich nicht mit diesem Namen, sondern objektive und subjektive nennt. So z. B. ist in der Kunstgeschichte immer das Subjektive, das Porträtartige, auch „gemeine Objektivität" im Gegensatze zur idealen Objektivität genannt, das zersetzende Prinzip, das am Ende einer Kunstepoche zerstörend wirkt. Gleichfalls zerstörend wirkt die Subjektivität im Staatsleben, in der Philosophie und der Religion [1]).

Nur eins fehlt in der Hegelschen Darstellung der Ideen in der Geschichte, und zwar etwas sehr Wesentliches: die Psychologie ihres Entstehens und nicht minder ihres Absterbens. Wir erfahren immer nur, dafs die Subjektivität auflöst, aber nicht, *warum* sie eintritt, warum durch sie Völker untergehen. Oder vielmehr, wir hören nur eine dogmatische Antwort auf diese Frage, die ihre Willkürlichkeit nicht einmal durch Hegels Metaphysik stützen kann: ein jedes weltgeschichtliche Volk trägt ein neues Prinzip, und diesen „Trank vom Geiste der Weltgeschichte bezahlt es mit seiner Vernichtung" [2]). Und so haben wir bei

[1]) Vergl. meine oben genannte Schrift, S. 16, 69, 76, 94, 96, 101. In der Geschichte der Philosophie tritt die zerstörende Gewalt der Subjektivität noch mehr als bei Hegel selbst hervor bei dem Hegelianer J. E. Erdmann. Vergl. in meiner Schrift S. 114/115. — Es ist interessant, zu sehen, wie sehr sich hier Hegel, obgleich von ganz anderen Anfängen ausgehend, in seinen Ergebnissen denen Saint-Simons annähert. Denn dieser unterscheidet ausdrücklich organische und kritische Perioden der Geschichte, und zwar schon 1807 in der *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* (in *Œuvres choisies de Saint-Simon*, publiées par Lemonnier, Bruxelles, 1859—1861, vol. I, p. 146, 149. Ich citiere diese Stelle nach dem oben S. 262 angeführten Werke von *H. Michel*, S. 187, da jene „Introduction" in den von mir benutzten Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin nicht abgedruckt ist). Des näheren freilich hat Saint-Simon nur eine Periode der Kritik, die mit der Reformation beginnende Neuzeit, in Betracht gezogen (s. oben S. 20). Comte hat meines Wissens den Gegensatz nicht allgemein aufgestellt; die einzelnen Zeitalter des theologischen Stadiums werden nicht durch eine jedesmal folgende kritische Epoche aufgelöst; er kennt nur ein kritisches Zeitalter, das metaphysische, dem er (VI, 417) impuissance organique in jeder Hinsicht vorwirft. S. oben S. 44 ff.

[2]) *Hegel, Philosophie der Geschichte.* 2. Aufl. Berlin, 1841, S. 97.

ihm nur eine konstruktive Klassifikation der aufeinander folgenden Zeitalter, aber nicht eine rekonstruktive; wir sehen den historischen Prozefs nicht, da dieser ja ein psychologischer ist, Hegel aber immer seinen logischen Prozefs, sein logisches Schema durchführen will.

Wie wenig — von dem logischen Schema abgesehen — der Glaube an die Ideen Hegel eigentümlich, sondern vielmehr Gemeingut seiner Zeit war, das ersieht man sehr deutlich aus einer Abhandlung *W. von Humboldts* [1]), die erschienen ist, ehe Hegel seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte zum erstenmal hielt.

Wie der Künstler — so führt Humboldt aus — die inneren Verhältnisse, nicht blofs die äufseren Umrisse der Gestalten kennen mufs, die er in innerer Wahrheit darstellen will (S. 8 ff.), ebenso mufs der Geschichtschreiber durch seine Ahnungen zwischen den einzelnen Ereignissen eine Verbindung herstellen, die aus der Überlieferung meist nicht zu gewinnen ist. Erst so bringt er die Notwendigkeit hinein, giebt er dem Einzelnen eine Beziehung auf das Ganze, stellt er an jeder Begebenheit die Form der Geschichte überhaupt dar (S. 5—7). Jene Verbindung aber beruht nicht in den blofs aus den Kreisen der Natur genommenen Erklärungen (S. 18), auch nicht in einer metaphysischen Teleologie (S. 13), sondern in einer Weltregierung, die sich in den Ideen der Menschheit offenbart (S. 18, 19). An sie mufs der Geschichtschreiber glauben (S. 13); sie geben Richtungen und erzeugen Kräfte, z. B. das Hervorbrechen der Kunst bei den Ägyptern (S. 19, 20). Leider aber bleiben diese Ideen in einen mystischen Schleier gehüllt; sie sind nicht viel heller als die dunklen Kräfte, die er (S. 5) neben ihnen, dem Erdboden und dem Charakter der Individuen sowohl als der Nationen, als Ursachen der Geschichte aufzählt. Die drei Urideen sind Schönheit, Wahrheit, Recht (S. 23). Nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee kann das Ziel der Geschichte sein (S. 24). Humboldt begnügt sich mit der Idee

[1]) *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, aus den Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1820/1821, 1822 erschienen, wohl vor Hegels erster Vorlesung über Philosophie der Geschichte, die im Winter 1822/1823 stattfand.

der Menschheit; er versteigt sich nicht bis zur Idee des Seienden überhaupt; aber während Hegel den Inhalt und den Fortschritt der letzteren in seiner „Entwickelung zur Freiheit“ einigermaſsen empirisch aufzeigt, thronen bei ihm Schönheit, Wahrheit und Recht, wie es scheint, in ewiger Unbeweglichkeit und Gleichheit. Und alle drei nebst etwaigen Tochter-Ideen und der allgemeinen Idee der Menschheit drängen sich dem Geschichtschreiber nicht auf; sie sind nicht unmittelbar wahrnehmbar; der Geschichtschreiber aber muſs aufs mindeste den Platz zu ihrer Wirkung offen lassen (S. 24), er muſs an sie glauben. Humboldts Ideen sind nicht bloſs metaphysische, sondern fast religiöse Gebilde.

Dieselbe Mystik der Ideen wie bei Humboldt finden wir bei einem durchaus empirischen Geschichtsforscher, bei *L. Ranke*, der, wie er selbst bekennt, seine Bildung nicht Hegel verdankte. „Unzweifelhaft, es sind immer Kräfte des lebendigen Geistes (wofür Ranke sonst direkt Ideen sagt), welche die Welt so von Grund aus bewegen. Vorbereitet durch die vorangegangenen Jahrhunderte, erheben sie sich zu ihrer Zeit, hervorgerufen durch starke und innerlich mächtige Naturen, aus den unerforschten Tiefen des menschlichen Geistes. Es ist ihr Wesen, daſs sie die Welt an sich reiſsen, zu bewältigen suchen“ [1]). Nicht auf die Kultur, nicht auf das „materielle Leben“ — dies hatte er erkannt — kommt es an. „Auch ist die oft so zweifelhafte Förderung der Kultur nicht ihr (der Weltgeschichte) einziger Inhalt. Es sind Kräfte, und zwar geistige, Leben hervorbringende Kräfte, selber Leben; es sind moralische Energieen, die wir in der Entwickelung erblicken“ [2]). Diese Ideen sind nicht ewig, wie die Platons und wie die eine „Idee“ bei Hegel. „Die Ideen, durch welche menschliche Zustände begründet werden, enthalten das Göttliche und Ewige, aus dem sie quellen, doch niemals vollständig, in sich. Eine Zeit lang sind sie wohlthätig, Leben gebend . . . Wenn die Zeit erfüllt ist, erheben sich aus dem Verfallenden Bestrebungen von weiter reichendem, geistigem

[1]) Dieses Citat ist aus der Hauptstelle Rankes bei *O. Lorenz*, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, II, Berlin, 1891, S. 74. Vergl. auch K. Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, S. 39.

[2]) Lamprecht, a. a. O. S. 40, 46.

Inhalt, die es vollends zersprengen. Das sind die Gedanken Gottes in der Welt." [1]) Freilich, als induktiver Forscher konnte er den apriorischen logischen Ursprung und Fortschritt der Ideen, wie ihn Hegel gab, nicht annehmen. Alles Apriorische lehnte er ab [2]). So blieben ihm die Ideen ein göttliches Geheimnis [3]). Und wie ihr Ursprung, so schien ihm auch ihre Folge unergründlich. Irgend ein Prinzip der Fortbildung glaubte er nicht entdecken zu können. Er glaubte an eine „unendliche Mannigfaltigkeit von Entwickelungen", die die Menschheit in sich berge [4]).

So blieb die ideologische Betrachtung auch bei Ranke für die Ergründung der kausalen Zusammenhänge der Geschichte unfruchtbar [5]). Man sollte nun erwarten, die philosophische Schule Herbarts, die in ihrer Richtung Hegel so sehr entgegengesetzt war, hätte, wenn sie einmal die Probleme der Geschichte berührte, hier Wandel schaffen müssen. Aber auch sie hat das Problem nicht gestellt.

Es ist besonders die von den Herbartianern *M. Lazarus* und *H. Steinthal* begründete Völkerpsychologie, die zur Geschichte die innigsten Beziehungen hat [6]). Die Völkerpsychologie betrachtet den Volksgeist oder vielmehr die verschiedenen Volksgeister. Der Inhalt eines Volksgeistes besteht in den den verschiedenen Individuen gemeinsamen gleichen Vorstellungsmassen, welche die Einheit des Volkes bewirkten, während die Einheit des Individuums bei Verschiedenheit der Vorstellungsmassen auf der Einheit und Gleichheit der Person beruht (I, S. 36; III,

[1]) Lamprecht, a. a. O. S. 39/40, 42. [2]) Lorenz, a. a. O. S. 55/56.
[3]) Lamprecht, a. a. O. S. 27, 33. [4]) Lorenz, a. a. O. S. 59—61.
[5]) *G. Gervinus* (*Grundzüge der Historik*, 1837) schliefst sich an Humboldt an, behandelt aber die Ideen wie Ranke als wechselnd, nicht als ewig. *J. G. Droysen* (s. oben S. 9) sieht ähnlich wie Ranke in den sittlichen Mächten die Arbeit der Geschichte.

[6]) Die Ansichten von Lazarus und Steinthal sind enthalten in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, besonders in den Abhandlungen: *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (Bd. I); *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*; *Über die Ideen in der Geschichte* (Bd. III); *Begriff der Völkerpsychologie* (Bd. XVII). Die Abhandlung in Bd. XVII ist von Steinthal, die beiden Abhandlungen in Bd. III sind von Lazarus, die Abhandlung in Bd. I ist von beiden gemeinsam verfafst. Über Lazarus vergl. auch *C. Bouglé*, *Les sciences sociales en Allemagne*, Paris, 1896, S. 18 ff.

S. 9, 70). Der Volksgeist erst, nicht die Abstammung noch die Sprache, schafft das Volk; es ist nicht ein physisches, sondern ein geistiges Wesen (I, S. 35/36). Der Volksgeist ist der objektive Geist[1]), im Gegensatz zum subjektiven genommen, der sich in objektiven Schöpfungen ausprägt. Dazu gehören die Sprache, äufsere und innere Sitten (sogar national-eigentümliche Körperhaltung), die Religion und der Erwerb in Technik, Kunst, Wissenschaft, der nur durch den Zusammenhang der Arbeit der Generationen möglich ist (I, S. 41 ff.). Der Volksgeist ist mächtiger als jeder Einzelne; er also ist der Schöpfer der Geschichte. Und die Völkerpsychologie giebt die Gesetze der Geschichte (I, S. 19); sie will eine Analysis der Geschichte geben (III, S. 2), nicht blofs der Sprache, des Mythus und der Sitte (XVII, S. 246—248). Die bewegenden Elemente der Geschichte sind die Ideen, Erzeugnisse des objektiven Geistes. Man unterscheidet Ideen des Seins, des Sollens, des Könnens (der Kunst). Die letzteren, die Ideen der sittlichen und der künstlerischen Gestaltung, sind die eigentlichen Ideen der Geschichte (III, S. 459). Die „veredelnde und organisierende Wirksamkeit" der sittlichen Ideen wird ausführlich beschrieben (III, S. 461). Es wird zwar die Frage gestellt, wie die Ideen sich entwickeln (III, S. 424/425), aber es wird blofs geantwortet, dafs sie nur in der Gesamtheit entstehen können (III, S. 482), dafs sie, über die Individuen und über die Zeiten erhaben, fortleben (III, S. 471), was jedoch nicht im Hegelschen Sinne einer metaphysischen Existenz gemeint ist. Damit fehlt jedes Eingehen auf die Kausalität des Inhalts. Wenn diese auch in einzelnen Abhandlungen der genannten Zeitschrift behandelt sein mag, so ist sie doch nicht in ihr Programm aufgenommen worden. Der Fortschritt wird für ein wesentliches Merkmal des Geistes, auch des Volksgeistes, erklärt (XVII, S. 255), aber warum er gerade in dieser und nicht in jener Richtung fortschreitet, müfste aus der allgemeinen Psychologie erklärt werden. — Wie z. B. die Idee des Privateigentums an Grund und Boden mitten aus dem herrschenden primitiven Gemeinbesitz des Ackers allmählich entsteht, wie aus der Naturreligion eine Gesetzesreligion wird, wie

[1]) Der „objektive Geist" umfafst bei Lazarus und Steinthal dieselben Erscheinungen wie bei Hegel, hat aber nicht, wie bei diesem, eine metaphysische Bedeutung.

früher mächtige Ideen verfallen und ihre Herrschaft verlieren, das alles zu erklären, ist die wesentliche Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichte.

Noch ehe Lazarus und Steinthal durch die Völkerpsychologie die Probleme der Geschichte zu begreifen suchten, hatte *H. Th. Buckle*[1]) sich dieselben zum Gegenstande genommen.

Die Handlungen des Menschen sind nach Buckle nicht frei im Sinne der Ursachlosigkeit, sondern sie sind abhängig teils von der Natur, teils von dem selbständigen menschlichen Geiste, „der den Gesetzen seines eigenen Wesens gehorcht und, wenn unbehelligt von äufseren Einwirkungen, sich seiner Anlage gemäfs entwickelt" (I, 1, S. 18). Freilich ist dieser der Natur ebenbürtige Geist nicht der des Einzelnen, sondern der Gesamtheit. Die Regelmäfsigkeit der statistischen Zahlen, die nicht blofs für die Naturereignisse, wie die Todesfälle, sondern noch mehr für die menschlichen Handlungen, z. B. die Morde und Selbstmorde, gilt, dient ihm zum Beweise, dafs das Thun der Menschen weniger von den Eigenheiten des Einzelnen als von dem allgemeinen Zustande der Gesellschaft, also des Volksgeistes, wie Lazarus und Steinthal sagen würden, verursacht werde (I, 1, S. 22 ff.). Und wenn Buckle vom menschlichen Geiste spricht, so meint er nur den Geist in kollektiver Erscheinungsform.

Jene oben erwähnte Selbständigkeit des Geistes zeigt sich nur in Europa. Hier ist die Natur ihm untergeordnet, darum für Europa wesentlich der Mensch zu studieren. Aufserhalb Europas hingegen ist der Geist der Natur untergeordnet, darum wesentlich die Natur zu betrachten. Hier und in den ersten Zeiten auch in Europa, erregt die Natur die Phantasie der Völker, und zwar um so mehr, je fühlbarer sie sich durch Erdbeben und andere Schrecknisse macht (II, S. 181/182). Daraus entstehen die phantastischen religiösen Vorstellungen der Völker, die mit kriegerischen und barbarischen Sitten verbunden sind. Die Natur bestimmt auch das Nahrungsbedürfnis, das in heifsen Ländern sich sehr niedrig, in kalten sehr hoch stellt und in ersteren niedrige, in letzteren hohe Arbeitslöhne zur Folge hat

[1]) *Introduction to the history of civilisation in England,* vol. I, 1857, vol. II, 1861. Ich citiere nach der Übersetzung von A. Ruge u. d. T.: „Geschichte der Civilisation in England", 2 Teile in 3 Bänden, 6. Aufl., Leipzig und Heidelberg, 1881.

(I, 1, S. 57 f.). Nur die Europäer sind zur Civilisation fortgeschritten. Sie verdanken dies ihrem Wissen, dessen Umfang, Richtung und Verbreitung innerhalb des Volkes für die geschichtlichen Veränderungen bestimmend sind, das den Krieg und die religiöse Verfolgung, die beiden gröſsten bisherigen Übel der Menschheit, vermindert hat (I, 1, S. 191—193). Nicht sittliches Gefühl, nicht „das moralische Element", sondern intellektueller Erwerb hat die Sitten gemildert. Denn die moralischen Grundsätze sind seit Jahrtausenden bekannt und unveränderlich; wenn es dennoch Veränderungen gegeben hat, so sind sie also nicht auf sie zurückzuführen (I, 1, S. 153 ff., 196).

So ist bei Buckle im wesentlichen der Fortschritt des Wissens und sein Erfolg für die Sitten das treibende Element der Geschichte. „Die Totalität der menschlichen Handlungen wird regiert durch die Totalität des menschlichen Wissens" (I, 1, S. 196). Es ist daher falsch, ihn zu den „Kulturgeschichtschreibern" zu rechnen, wie unter anderen auch F. Jodl[1]) gethan hat. Höchstens bezieht sich bei ihm der Fortschritt auf das, was wir oben „die Civilisation" genannt haben. Nicht einmal die zweite Rolle fällt bei ihm der Kultur zu, sondern vielmehr dem niedrigeren Teile des menschlichen Willens, und zwar dem wirtschaftlichen Begehren. „Die zwei groſsen Triebfedern, welche die Welt bewegen, sind der Trieb nach Reichtum und der Trieb nach Kenntnissen" (I, 2, S. 165). Aber wenn auch hier der Trieb nach Reichtum zuerst genannt wird, so tritt er in Buckles Ausführungen doch ganz zurück. Wie er etwa zur Klassenbildung führt, wird nirgends erwähnt. Überhaupt werden die Klassen, die arbeitende und die nicht arbeitende, innerhalb der letzteren wieder die kriegerische und die intellektuelle, einfach vorausgesetzt (I, 1, S. 46/47, 164), als ob sie eine Naturnotwendigkeit wären und es nie eine klassenlose Gesellschaft, wie die gentile doch war, gegeben hätte. Erst in dritter Linie stehen bei Buckle die „Güter der Kultur". Sie werden nie dem Wissen gleichgestellt, wie sie ja in Wahrheit nur dessen Erzeugnisse sind, und nur nach ihm als mitwirkende Ursachen genannt. So hat zur Abnahme des kriegerischen Geistes vor allem „die Zunahme der intellektuellen Klassen" geführt; nächst ihr haben

[1]) a. a. O. S. 51 ff.

„drei Momente der Kultur“ in derselben Richtung gewirkt: Erfindung des Schiefspulvers, die Entdeckungen in der Nationalökonomie und die Entdeckung besserer Reise- und Transportmittel (I, 1, S. 190). Die Kunst gehört ihm zu den niedrigeren Gegenständen (I, 2, S. 183/184). Im wesentlichen sucht Buckle für jedes geschichtliche Ereignis die Ursachen in den vorbereitenden Ideen. Die französische Revolution scheint ihm herbeigeführt durch die Ideen der Freiheit, die von England herüberdrangen und unter dem seit Ludwig XIV. herrschenden System der Unterdrückung und Aussaugung einen guten Boden fanden. Es kamen hinzu die „Entdeckungen“ der Physiokraten und die neuen Wahrheiten der Naturwissenschaft, durch welche die Menschen mit den Ideen des Fortschritts vertraut und den konservativen Tendenzen der Regierungen abhold wurden. Die dritte Ursache ist ihm ein vom Calvinismus (?) in der französischen Geistlichkeit erzeugter Zwiespalt, der die Kirche sowohl in ihrer Thätigkeit lähmte als auch in Gegensatz zur Regierung brachte. In diese mit Spannung erfüllte Atmosphäre fiel die Nachricht von dem amerikanischen Aufstande als der zündende Funke hinein. Besonders wird hervorgehoben, dafs der aufserordentliche Anstofs, den das Studium der Aufsenwelt erhielt, aufs innigste mit der demokratischen Bewegung zusammenhing, durch die die Institutionen Frankreichs umgestürzt wurden, und dafs dies den Geschichtschreibern aus Unkenntnis der Entwickelung der Naturgeschichte bisher verborgen geblieben ist (I, 2, S. 381 ff.).

So sehen wir Buckle in den Abschnitten der Geschichte, die er behandelt, die Bewegung des allgemeinen Geistes verfolgen, aber überall auf dem Boden der Erfahrung. Und er ist insofern der deutschen völkerpsychologischen Schule voraus, als er den Ursprung der Ideen schärfer ins Auge fafst. Er giebt die Gründe an, aus denen die Landleute und die Seefahrer abergläubischer sind, als andere Volksklassen (I, 1, S. 327/328), aus denen im Mittelalter der blinde Gehorsam gegen die Kirche entstand (II, S. 17), aus denen die Franzosen revolutionär gesinnt wurden. Buckle ist überhaupt nicht einseitig[1]). Nicht ein

[1]) Er ist vielfach mifsverstanden, zum Teil auch aus parteisüchtiger Abneigung mifsdeutet worden. Gegen viele solche unabsichtliche und absichtliche Mifsverständnisse hat ihn *J. M. Robertson* (*Buckle and his*

wesentliches Moment, das die Geschichte bestimmt, fehlt ganz bei ihm, auch nicht das ethnologische, das bisher noch nicht besonders erwähnt wurde. Denn er nimmt nationale Richtungen des Geistes an, z. B. eine angeborene Neigung der Schotten zur Deduktion (I, 1, S. 211). Buckle ist nur unvollständig[1]). Er geht nicht in die Urgeschichte zurück, und er hat nur einen Teil der Geschichte Europas dargestellt, und auch diese Darstellung konnte er nicht vollenden. Ferner aber hat er manche geschichtliche Erscheinung in falschem Lichte gesehen, so die Religion des Mittelalters, die ihm nur Aberglaube ist, ohne daſs er, wie Comte, ihre gesellschaftliche Bedeutung würdigt; so den Einfluſs des Staates, den er immer und unter allen Umständen für verderblich hält (I, 1, S. 237, 239, 242). Auch die Pietät des Menschen gegen die Vergangenheit sieht er nur in ihren Auswüchsen. „Keine Verdrehung der Wahrheit durch die Phantasie hat soviel Unheil angestiftet, als der übertriebene Respekt vor vergangenen Zeiten“ (I, 1, S. 114). Die Notwendigkeit dieses Respekts für die Kontinuität der geistigen Entwickelung übersieht er; er bedenkt nicht, daſs ohne ihn jede Generation den Kampf ums Dasein und um die Gesittung von vorn anfangen müſste. Unvollständig ist auch seine zu einer gewissen Berühmtheit gelangte Ansicht über den Modus des sittlichen Fortschritts.

Sie wird meist in der unrichtigen Form wiedergegeben, daſs es keinen sittlichen, sondern nur intellektuellen Fortschritt gebe, und ist in dieser Form auch in den Gedankenschatz von Hellwald und Gumplowicz gelangt. Buckle sagt bloſs, theoretische sittliche Grundsätze und sittliche Gefühle bewirkten keinen Fortschritt der Civilisation, z. B. keine Verminderung der Kriege, sondern solche Fortschritte seien nur der Erfolg intellektuellen Erwerbs, besserer Aufklärung über die befriedigendsten Ziele des Lebens und die dahin führenden Wege. Die sittlichen Grundsätze und ihre Ursachen, die sittlichen Gefühle, scheinen

critics, London, 1895) wirksam verteidigt, der übrigens gegen seine Schwächen nicht blind ist, sondern auch eine Zusammenstellung seiner Irrtümer giebt. Robertson giebt auch eine gute Übersicht über die Anhänger Buckles, wie *W. E. H. Lecky*, *J. W. Draper* u. a., bezüglich deren ich auf ihn verweise, da ihre nur fragmentarischen Ansichten über Gesellschaft und Geschichte im allgemeinen kaum etwas Neues bieten.

[1]) Vergl. Robertson, a. a. O. S. 274.

ihm von Ewigkeit her unveränderlich (I, 1, S. 153), daher nicht geeignet, für eine veränderliche Erscheinung, wie den Fortschritt des friedlichen Lebens, als Erklärung zu dienen.

Bei näherem Zusehen hätte Buckle zunächst gefunden, dafs die sittlichen Grundsätze oder ihre Summe, die ethische Theorie, nicht so unwandelbar sind, wie ihm auf den ersten Blick schien. Die Nächstenliebe, wie sie das mosaische Gesetz lehrt, ist eine andere als die, welche das Christentum verlangte, die erste beschränkt auf den Volksgenossen, die zweite universal. Platos und Aristoteles' Überzeugung von der manchen Völkern angeborenen Unfähigkeit zur Freiheit wird in der stoischen Philosophie überwunden. Die Wertschätzung der Askese, die im Mittelalter allgemein war [1]), ist jetzt auf engere Kreise beschränkt und fortwährend im Rückgange. Besonders klar wird die Wandelbarkeit in denjenigen sittlichen Grundsätzen, die nicht in der Theorie bleiben, sondern im Rechte ein sehr konkretes und sehr wirkungsvolles Dasein führen. Wenn es ein sittlicher Grundsatz ist, die Freiheit, die Selbstbestimmung eines mündigen Menschen zu achten, so ist dieser Grundsatz seit dem Beginne unserer Zeitrechnung in seiner rechtlichen Wirksamkeit extensiv und intensiv fortwährend gewachsen, d. h. er hat eine immer gröfsere Menschenzahl und immer mehr Thätigkeiten derselben umfafst. In der römischen Republik ist die Selbstbestimmung im Alleinbesitz der Herren, und zwar der Männer; sie dehnt sich während der Kaiserzeit allmählich bis zu einem gewissen Grade auf Frauen, Kinder und Sklaven aus. Im Mittelalter geht sie den Frauen und den Kindern zunächst wieder verloren, wird aber am Anfange der Neuzeit etwa in demselben Grade, in dem sie zuletzt im römischen Kaiserreiche bestand, wiedergewonnen. Die Staatsgewalt des Altertums schützte die physische und duldete meist die religiöse Freiheit. Das Mittelalter und ein Teil der Neuzeit kannten die religiöse Freiheit nicht; die neueste Zeit schützt nicht blofs die physische, und die religiöse, sondern auch die politische Freiheit des Einzelnen, indem sie Wahlbeeinflussung seitens der Staatsgewalt zum Verbrechen macht. Und wie die Freiheit, so hat auch seit Beginn unserer

[1]) Vergl. *H. von Eicken,* Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 311 ff.

Zeitrechnung die Ehre immer weiterer Kreise einen immer stärkeren Schutz gefunden. Die zeitlose Unveränderlichkeit der sittlichen Grundsätze ist also eine völlig unhaltbare Annahme.

Nicht besser aber steht es mit der von Buckle behaupteten Unwandelbarkeit der sittlichen Gefühle. Robertson (a. a. O., S. 275 f.) wendet mit Recht ein, dafs das Nervensystem durch Anpassung an friedliche Zustände sich verändert, und durch seine Verfeinerung sittliche Gefühle, z. B. Abneigung gegen Krieg und Blutvergiefsen, sich steigern können. Er hätte hinzufügen können, dafs Gefühle an Vorstellungsinhalte gebunden sind, dafs also, wenn die sittlichen Grundsätze, die praktisch durchgeführt werden, wie oben erwiesen, ihren Inhalt verändern, die Gefühle ihnen folgen müssen, und dafs unser Gewissen, das auch ein Gefühl ist, ihnen zustimmen, ihrem Gegenteil aber abgeneigt sein, also eine allmähliche Veränderung seiner Neigungen erleiden wird. So kann ein Wilder einen Kriegsgefangenen kaltblütig töten; der Europäer, der auf den bewaffneten Feind schiefst, wird es im Innersten verabscheuen, den wehrlosen Feind zu verletzen.

Wenn endlich Buckle den extensiven sittlichen Fortschritt in dem Sinne leugnete, dafs er meinte, es gebe immer eine verhältnismäfsig gleiche Zahl Verbrecher, d. h. einen gleichen Prozentsatz solcher, die hinter dem von den Gesetzen geforderten sittlichen Minimum zurückblieben, und wenn er diese Annahme auch auf die ganze Vergangenheit ausgedehnt zu haben scheint, so wird er durch die Kriminalstatistik und durch die Geschichte widerlegt. Denn die erstere weist nach, dafs in der Gegenwart gewisse Klassen von Verbrechern (Jugendliche, Rückfällige, Verbrecher gegen die Sittlichkeit) in beständiger Zunahme begriffen sind[1]). Und die Geschichtsforscher nehmen jetzt wohl allgemein an, dafs die unruhigen und kritischen Zeiten der Vergangenheit auch eine geringere Sicherheit der Person und des Eigentums, also eine gröfsere Häufigkeit der Verbrechen gezeigt haben[2]).

[1]) Vergl. darüber *B. Földes, Einige Ergebnisse der neueren Kriminalstatistik*, in der *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, Bd. XI (1891), besonders S. 568 ff., 663, 667.

[2]) So war das 16. Jahrhundert infolge mannigfacher wirtschaftlicher und religiöser Umwälzungen von Verbrechen und grausamen Strafen erfüllt, zumal in England. Vergl. darüber besonders *Thomas Morus, Utopia*, lib. I, de legibus parum aequis und die folgenden Kapitel. Nicht

Wenn man den Inhalt der in einer Gesellschaft geltenden sittlichen Grundsätze ihr sittliches Niveau nennt, so ist dieses, wie wir eben sahen, in ziemlich geradlinigem Aufsteigen begriffen. Wenn man hingegen die Zahl der ihnen Gehorchenden und der nicht Gehorchenden ins Auge faſst, so wird man wohl eine Wellenlinie erhalten, die mit dem Aufsteigen, Blühen und Verfallen der Gesellschaft parallel läuft.

Die ganze Frage also, die Buckle aufgeworfen hat, wäre der Vertiefung sehr fähig und bedürftig gewesen. Sie hätte dann auch nicht zu der seichten Phrase von der Unwirklichkeit des sittlichen Fortschritts Anlaſs gegeben. Denn ihre Falschheit wird offenbar, wenn man den vieldeutigen Begriff des sittlichen Fortschritts in seine Elemente zerlegt.

So hat die ideologische Seite der Geschichte bisher nirgends den rechten Bearbeiter gefunden, der den Ursprung der Ideen und ihre Wirkung auf das Zusammenleben und Zusammenarbeiten mit psychologischem Empirismus erforscht hätte. Wenn dies geschehen sein wird, so ist noch nicht alles erschöpft, was den Willen bestimmt. Denn er folgt nicht bloſs den Ideen, sondern auch rein physiologischen Momenten, z. B. der Gewohnheit, den Einflüssen des Körpers und der umgebenden Natur. Aber ein groſser Teil der Geschichte wird doch enthüllt sein, wenn wir das Werden, Wachsen und Vergehen der Ideen mit psychologischer Kausalität verfolgen können.

Siebentes Kapitel.

Die ökonomische Geschichtsauffassung.

I. Die allgemeinen Ursachen der ökonomischen Geschichtsauffassung.

Die Nationalökonomie (oder, wie *W. Roscher* nach besserer, leider nicht durchgedrungener Analogie sagen wollte, die National-

minder heimgesucht von Verbrechen war Frankreich im 18. Jahrhundert vor der Revolution. Vergl. *H. Taine*, *Les origines de la France contemporaine*, deutsch u. d. T.: *Die Entstehung des modernen Frankreich* von L. Katscher, Leipzig, 2. Aufl., s. a. I, S. 430 ff.

ökonomik) ist eine der jüngsten Wissenschaften. Als reine Wissenschaft, von unmittelbar praktischen Zwecken frei, hat sie wohl erst 200 Jahre zurückgelegt. Ihrem Ursprung aus der Praxis der staatlichen Verwaltung entsprechend war sie zuerst ganz auf die Gegenwart gerichtet; dann begann sie diese mit der Vergangenheit zu vergleichen, schliefslich, in unserem Jahrhundert, auch die ihr zugehörige Seite des socialen Lebens in der Vergangenheit an sich zu ihrem Gegenstande zu machen.

Es ist nun eine sehr leicht erklärliche Illusion jeder Art von Forschern, dafs sie alles, was existiert, im Lichte ihrer Wissenschaft sehen, und dafs sie darum ihrem Gegenstande ein über die Wirklichkeit hinausgehendes Mafs von Bedeutung beilegen. In Bezug auf die Ökonomie kommt noch hinzu, dafs die Gegenwart eine „kritische“, unorganische Periode darstellt, in der, wie in allen kritischen Perioden, die elementaren Fragen des socialen Lebens, also auch die ökonomischen, aufgewühlt werden und zu oberst zu liegen kommen. Darum ist die Verführung zu jener Illusion für den Nationalökonomen besonders stark. Es hat sich sogar, vielleicht unter dem Einflusse der Nationalökonomie, der Sprachgebrauch gebildet, dafs *social* schlechthin gleich *ökonomisch* gebraucht wird, als ob Produktion und Verteilung der Güter das Einzige wären, was die Menschen in gesellschaftlicher Ordnung treiben, das Einzige, was sie verbindet. Der Sprachgebrauch scheint ganz zu vergessen, dafs Religion und Wissenschaft, überhaupt gemeinsame Weltanschauung, und staatliches Leben ebenfalls „social“ sind und für den weitaus gröfsten Teil der Geschichte in viel höherem Grade „social“ gewesen sind, als die Wirtschaft, die als *Volks*wirtschaft, nicht Haus- oder Stadtwirtschaft, wie *K. Bücher* [1]) erwiesen hat, erst

[1]) Vergl. *K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen, 1893, S. 1—118, besonders S. 15. Seinen eigenen Erläuterungen (S. 49 ff.) zufolge hätte Bücher die zweite Stufe vielleicht besser Kantonswirtschaft genannt, da sie nicht blofs eine Stadt, sondern auch einen umliegenden Landkreis umfafst. Für das klassische Altertum ist es bestritten worden, dafs die Hauswirtschaft, nach *K. Rodbertus*' Bezeichnung „Oikenwirtschaft“, auch in den späteren Zeiten die herrschende gewesen sei. Ich glaube, mit Unrecht. Noch Cicero sagt (Paradoxa Stoicorum VI, 3): Non esse emacem vectigal est. Eine solche Sentenz wäre heutzutage, wo jeder kaufen mufs, unmöglich.

ein Gebilde der Neuzeit ist, erst in ihr überhaupt „social" [1]) zu wirken anfangen konnte.

[1]) So glaubt z. B. *J. Wolf*, *Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung*, Stuttgart, 1892, S. 24—50 eine „Geschichte der socialen Ideen" zu geben, indem er die Eigentumsverhältnisse und einige Ideen über Eigentum und Recht skizziert. Wolfs „Thatsachen der *socialen* Entwickelung" (S. 139—246) sind weiter nichts als die Geschichte der Einkommensverteilung. — Die „*Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte*" (herausgegeben von St. Bauer, C. Grünberg, L. M. Hartmann, E. Szanto, dann von St. Bauer und L. M. Hartmann) will nur Geschichte der Wirtschaft und der staatlichen Verwaltung geben. Die letztere scheint ihr mit „Socialgeschichte" identisch, denn sonst wäre dieser Zusatz überflüssig.

Auch *R. Stammler* (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1896) steht durchweg unter der Illusion, dafs die Gesellschaft materiell nichts anderes enthalte, als Wirtschaft. Er nennt direkt (S. 210) die Volkswirtschaft „die Materie, den geregelten Stoff", Recht und Sitte aber die „Form" des socialen Lebens. Aber die Richtungen des Willens auf physische und geistige Fortpflanzung, auf religiöse Handlungen, auf Kunst und Wissenschaft gehören auch zum Stoffe des socialen Lebens, werden auch „geregelt".

Wenn übrigens Stammler als die drei wesentlichsten Bedeutungen des Wortes „social" im gewöhnlichen Gebrauche folgende aufstellt (S. 122): 1) „äufserlich geregelt, im Gegensatze zu dem gänzlich isoliert gedachten Menschen", 2) „gesetzmäfsig äufserlich geregelt" (Beispiel „die sociale Frage"), 3) „direkt befehlend durch planmäfsige Zwangsregelung", so wird ihm darin wohl kaum jemand beistimmen. Die erste Bedeutung will er allerdings nur implicite in der wissenschaftlichen Terminologie finden. Denn explicite glaubt er selbst zuerst „social" richtig definiert zu haben als äufserlich geregelt. Ich glaube, man kann sie implicite nicht finden, zumal Stammler keine Beispiele giebt. Die zweite Bedeutung ist ebenfalls von Stammler konstruiert. Das Beispiel „*sociale Frage*", ein Terminus, der nach Stammler von Napoleon I. stammen soll, wird wohl in keinem Bewufstsein das bedeuten, was Stammler hineinlegen will: „das Streben, vorhandene menschliche Gesellschaft der allgemeingültigen Gesetzmäfsigkeit des socialen Lebens gerade unter ihren empirischen Bedingungen thunlichst genau anzupassen" (a. a. O. S. 121), so dafs er sie gleichsetzt „der Frage nach der Gesetzmäfsigkeit einer äufseren Regelung"; sondern die sociale Frage bedeutet einfach: durch welche Mittel, gleichviel, ob gesetzliche oder freiwillig angewendete, kann der normale Zustand der Gesellschaft, der Friede, erhalten werden? Die dritte Bedeutung scheint mir ebenfalls im deutschen Sprachgebrauche nicht blofs, sondern auch im französischen und englischen und jedem andern unauffindbar. Vielmehr, wenn social nicht geradezu gleich „wirtschaftlich" gebraucht wird, so hat es entweder immer die ganz allgemeine Bedeutung „dem Ganzen förderlich", im Gegensatze zu „egoistisch" und „individualistisch", oder es bedeutet, was

So ist es erklärlich, dafs von verschiedenen Seiten der Versuch gemacht worden ist, einen Ausschnitt aus der Geschichte der Menschheit zu machen, der die Ökonomie oder irgend ein ökonomisches Verhältnis in seinen Wandlungen darstellt, und

Stammler als nebensächlich auch erwähnt (S. 123), zur Gesellschaft (Gegensatz: zum Staate) gehörig.

Was Stammlers Entdeckung der wissenschaftlichen Bedeutung des *socialen* Lebens = *äufserlich geregelten* Lebens betrifft, die er von S. 90 an nie müde wird zu wiederholen, so ist sie vor ihm schon von *E. Durkheim* (*Revue philosophique*, Mai — August 1894, wieder abgedruckt in: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895), von dem allerdings Stammler unabhängig ist, gemacht worden. Durkheim sagt (Bd. 37, S. 475 der Revue, S. 19 seines Buches): „Eine sociale Thatsache ist jede Art zu handeln, [gesetzlich] festgestellt oder nicht, die auf das Individuum einen äufseren Zwang auszuüben fähig ist.“ Wie Stammler sagt (S. 91 und öfter): „Sie (die sociale Regel) steht aufserhalb seiner (des Menschen) und ist ihm gegenüber selbständig“, so sagt Durkheim (S. 6 des Buches): „Es giebt Arten zu handeln, zu denken und zu fühlen, die jene merkwürdige Eigentümlichkeit darbieten, dafs sie aufserhalb des individuellen Bewufstseins existieren.“

Was Durkheim zu seiner Objektivierung der socialen Gedanken, Handlungen und Gefühle führt, ist die Thatsache, dafs sie, weil von vielen ausgehend, psychologisch mächtiger sind, als individuelle, den Einzelnen mächtiger bestimmen, als das, was er etwa im Gegensatze zu ihnen im Bewufstsein hat (s. oben S. 217), und so als eine von ihm verschiedene, fremde Macht erscheinen, obgleich doch, wie Durkheim selbst weifs (S. 9 des Buches), sie nicht notwendig zu dem individuellen Bewufstseinsinhalt im Gegensatze sein müssen. Etwas Ähnliches wie die gröfsere Macht des kollektiven Seelenlebens hat wohl auch Stammler gefühlt. Aufserdem dachte er wohl an die Zwangsgewalt, die jetzt mit dem Rechte verbunden ist, ohne sich zu erinnern, dafs das äufsere, nicht in der Sitte lebendige, sondern vom Gesetzgeber gegebene und darum durch Zwang wirksam zu machende Gesetz eine sehr späte Erscheinung in der Geschichte der Gesellschaft ist (vergl. oben S. 110). Seine Definition des Socialen ist viel zu eng, weil sie die innere Gemeinschaft, z. B. die religiösen, sittlichen, ästhetischen Ideen, aus dem Begriffe des Socialen ausschliefst. Soll sie aber, wie es bisweilen scheint, keine auf Erfahrung beruhende, sondern eine rein konstruierte sein, um auf sie weitere Konstruktionen, ein System politischer Forderungen zu gründen, so kann man dergleichen Konstruktionen ja niemandem verwehren; sie entscheiden aber nichts über objektive geschichtliche Wahrheit, also auch nicht über die „materialistische Geschichtsauffassung“, von deren Wahrheit oder Unwahrheit Stammler doch handeln will. Der ganze Begriff „social“ wird erst im zweiten Teil meiner Arbeit zu bestimmen und nach allen Seiten abzugrenzen sein.

diesen Ausschnitt als den eigentlichen Stamm der Geschichte zu erweisen, von welchem alle sonstigen kollektiven Lebensäufserungen nur abhängige, unselbständige Ausläufer seien.

Die Nationalökonomie versucht hier viel mehr, als sie leisten kann. Und gerade sie bedarf der innigen Verbindung mit der Geschichte der übrigen Zweige des socialen Lebens, also mit der Sociologie. Schon ihre grundlegenden Begriffe kann sie von dieser isoliert nicht befriedigend bestimmen. So fragt z. B. *A. Wagner*[1]: „Ist die Einschränkung des wirtschaftlichen Motivs (d. h. des Strebens, mit einem Minimum von Arbeit ein Maximum von Arbeitserfolg zu erreichen) *zweckmäfsig* oder überhaupt erreichbar?" — Die Antwort wird zweifellos abhängen von dem Zwecke, den man für das sociale Leben überhaupt annimmt. Und diesen Zweck kann die Nationalökonomie allein nicht finden. Er ist Sache einer vergleichenden geschichtlichen Wissenschaft, wie der Sociologie, die zugleich mit der Philosophie, der Wissenschaft der letzten und höchsten theoretischen und praktischen Fragen der Menschheit, in Verbindung steht. In seiner Politik, d. h. in seiner theoretischen und zugleich praktischen Sociologie, hat Aristoteles das glückliche Leben als Zweck des Staates, der bei ihm auch die Gesellschaft ist, angegeben[1]). Und was glückliches Leben ist, das hat er wiederum in seiner Ethik näher bestimmt. Seine ganze Politik und Ökonomik wäre eine andere, wenn seine Ethik eine andere wäre, wenn er beispielsweise mit den Kynikern nicht das möglichst glückliche, sondern das möglichst einfache, bedürfnislose Leben als Ideal aufgestellt hätte. Und jede moderne Ökonomie wird sich ver-

[1]) *Grundlegung der politischen Ökonomie*, I (3. Aufl.), Leipzig, 1892, S. 91/92.

[2]) *Politik* 1280 B: „Es ist also offenbar, dafs der Staat nicht eine blofse Gemeinsamkeit des Raumes ist, auch nicht lediglich Enthaltung von Unrecht, und Steuerzahlen zum Zweck hat, sondern dies mufs freilich alles vorhanden sein, wenn ein Staat bestehen soll; doch ist mit diesen Bedingungen ein Staat noch nicht gegeben; er ist vielmehr die Familien und Geschlechter umfassende Gemeinsamkeit glücklichen Lebens, um das Leben vollkommen und selbständig zu machen." Wesentlich dasselbe auch 1328 A, B, wo das Glück näher als Glückseligkeit (Eudämonie) bestimmt wird, ein Begriff, den Aristoteles erst in seiner Ethik inhaltlich feststellt. Die unter seinem Namen gehende „Ökonomik" ist unecht.

schieden gestalten, jedenfalls über das „ökonomische Prinzip“ verschiedene Werturteile fällen, je nachdem sie die von A. Wagner übergangene oder nur im Sinne der Volksmeinung gelöste Frage nach dem Zwecke des socialen Lebens verschieden beantwortet, je nachdem also die Sociologie und in letzter Instanz die Philosophie, von der sie ausgeht, ihr verschiedene Begriffe als Unterlage giebt. (Vgl. oben S. 174 f.) Die Isolierung der Ökonomie hat auch in der geschichtlichen Betrachtung nur zu Verirrungen geführt.

II. Die Geschichte als Fortschritt der Arbeitsteilung (Durkheim).

Schon Comte hatte die Arbeitsteilung „jenes grofse Prinzip“ genannt, „dem die menschliche Gesellschaft die wichtigsten, sie von den Anhäufungen von Tierfamilien unterscheidenden Attribute zu danken hat“ (IV, S. 422). Auf ihr beruht wesentlich die Gesellschaft, da die Sympathie, die die Familie zusammenhält, in der Gesellschaft nicht weit genug reicht (IV, S. 419). Er hoffte, dafs die Arbeitsteilung in Zukunft so weit getrieben würde, dafs man jeden nach seiner besonderen Anlage verwerten könnte (IV, S. 426). Sie wird gesteigert durch wachsende „condensation de notre espèce“ und den daraus folgenden „immer schärferen Wettbewerb auf einem gegebenen Raume“ (IV, S. 455). Beide Erscheinungen, die Arbeitsteilung und die „wachsende Verdichtung“, sind für *E. Durkheim* die Grundlagen einer ganzen Konstruktion der Geschichte geworden.

Durkheim[1]) geht aus von dem Begriffe eines solidarischen Ganzen, dem er die Gesellschaft unterordnet. Er findet in zwei nicht gleichzeitigen, sondern aufeinander folgenden Zuständen der Gesellschaft zwei Arten der Solidarität, die er als mechanische und als organische bezeichnet. Mit der früheren, der mechanischen, meint er den festen Zusammenhalt, der für die primitive Gesellschaft aus der Gleichheit der Weltanschauung aller ihrer Mitglieder sich ergiebt. Diese Gleichheit ist anerkanntermafsen charakteristisch für alle die Gesellschaften, die über den durch wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandtschaft

[1]) *E. Durkheim, De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures,* Paris, 1893.

gegebenen Zusammenhang noch nicht hinausgekommen sind. Durkheim nennt das Band der gemeinsamen Weltanschauung wohl deshalb mechanisch, weil die Elemente jener Gesellschaft homogen sind, und homogene, gewissermaſsen chemisch indifferente Elemente nur durch eine mechanische, von auſsen wirkende Kraft beeinfluſst werden können (S. 139—141). Da aber die hier wirkende Kraft gerade im Gegenteil, wie Durkheim selbst anerkennt, eine innere, in Konvergenz des Willens sich offenbarende ist, so ist der Terminus „mechanisch“ sehr unglücklich gewählt.

Doch kann die mechanisch verbundene Gesellschaft nicht ewig bestehen; denn „der numerische Faktor ist in der Sociologie ebenso wichtig wie in der Biologie“ (S. 377). Wie Comte so richtet auch Durkheim sein Augenmerk auf die wachsende Dichtigkeit der Gesellschaft, die nicht bloſs in wachsender Zahl besteht, nicht bloſs physisch, sondern zugleich geistig ist, d. h. sich auch in Vermehrung und daraus folgender Verdichtung der geistigen Kräfte ausprägt. Dies will die densité matérielle und die densité morale ou dynamique (S. 283) oder proximité matérielle et morale[1]) besagen. Wie die Vermehrung der Zellen eines Körpers die Arbeitsteilung zwischen ihnen notwendig macht, so erzeugt die Zunahme der Bevölkerung einer bestimmten Fläche die Notwendigkeit gröſserer Produktivität der Arbeit, die sich nur durch stärkere Arbeitsteilung, d. h. Specialisierung der Arbeit, erreichen läſst (S. 289 ff., 375/376). Damit werden die alten, blutsverwandten Gruppen aufgelöst; es entstehen nach Gleichheit und Verschiedenheit der Arbeit neue Abteilungen, Klassen. Die Gesellschaft geht aus einer mechanischen in die organische über, die nicht mehr durch Gleichheit der Weltanschauung und auch der Beschäftigung zusammengehalten wird, sondern durch die Notwendigkeit, daſs sich ihre Teile zur Erzeugung des Lebensunterhaltes ergänzen.

Mit einem biologischen Gleichnis will Durkheim die mechanische Gesellschaft den segmentären Typus, die organische den organisierten Typus nennen. Er will erstere dem zoologischen Typus der wurmartigen Tiere vergleichen, die aus sehr selb-

[1]) Moral hier gleich „geistig“, wie im Französischen sehr oft, z. B. in der bekannten Bernoullischen fortune physique et morale.

ständigen Teilstücken (Segmenten)[1]) bestehen; die organische Gesellschaft hingegen als die höhere will er den über den Würmern stehenden Tieren, also zunächst doch wohl den Arthropoden, gleichsetzen. Dieser Vergleich, den schon Spencer (Principles of Sociology, § 242) gemacht hat, entspringt mit Notwendigkeit dem seit Comte angenommenen Parallelismus der Tierreihe und der sociologischen Reihe. Durkheim hätte ihn noch weiter führen und damit auch seine Grenzen aufweisen müssen. Er konnte auf die verschiedene Bedeutung des Nervensystems bei den Würmern und den nächst höheren Tieren hinweisen, die der verschiedenen Bedeutung der regierenden Gewalt in den entsprechenden Gesellschaftsformen gleich ist. Wenn man die gens als die selbständige Einheit des segmentären Typus, wie Durkheim mit Recht thut, einem Segment eines Wurmes, also einem Metamer, gleichsetzt, so gleicht der Stamm dem ganzen Wurme, die Verbindung mehrerer Stämme, das Volk, einer Wurmkolonie, wie sie z. B. die Bryozoen[2]) darstellen. Und wie eine solche Kolonie nichts weiter gemeinsam hat, als ein koloniales Nervensystem[3]), so hat auch das Volk auf jener Stufe, aus gentil gegliederten Stämmen bestehend, nichts weiter gemeinsam als das Oberhaupt aller Stämme, den König, und mit ihm die gemeinsame Vertretung nach aufsen, während das innere Leben der Stämme und Geschlechter sehr selbständig ist. Wie bei den Würmern das Nervensystem nicht vital ist, z. B. bei den parasitischen Würmern kein Ganglion mehr zu finden ist, so ist auch die Regierung nach innen und nach aufsen für die gentile Gesellschaft von untergeordneter Bedeutung. Es geht in ihr alles mehr unwillkürlich, der Sitte und der Gewohnheit getreu, fast automatisch vor sich. Wichtiger ist das Nervensystem in dem auf die Würmer folgenden Typus der Gliedertiere. Bei ihnen schwindet es selbst durch para-

[1]) Diese Segmente sind entweder als Metameren nach einander, wie bei den Würmern, oder als Antimeren gegen einander, wie bei den Seesternen (wenn man diese mit *E. Häckel*, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 8. Aufl., Berlin, 1889, S. 555, zu den Würmern rechnet) um einen Mittelpunkt angeordnet.

[2]) Die keineswegs zu den Mollusken, sondern zu den Würmern gehören.

[3]) Vergl. *C. Gegenbaur*, *Grundzüge der vergleichenden Anatomie* (2. Aufl.), Leipzig, 1870, S. 190.

sitische Lebensweise nicht [1]), und so ist auch in der Gesellschaft, sobald sie über die Gentilverfassung hinausgewachsen ist, die Regierung nach aufsen wie nach innen unentbehrlich. Eine gentile Gesellschaft kann man durch Abtrennung irgend welcher leitenden Männer nicht vernichten; ihre Arbeitsteilung ist so gering, dafs an Stelle der Ausgeschiedenen sofort andere treten können. Die ständische Gesellschaft der Israeliten aber konnte der assyrische und die der Juden der babylonische Eroberer hoffen zu enthaupten und jedes selbständigen Lebens zu berauben, wenn er die Priester und die „Obersten“ [2]) hinwegführte. Und in der That lebte die jüdische Gesellschaft erst wieder auf, als die Deportierten zurückkehrten. Es ist eben in der ständischen Gesellschaft die bewufste Einwirkung des Geistes, den eine herrschende Klasse darstellt, auf das Ganze nötig; damit aber hört auch die biologische Analogie auf, vollständig zu sein. (Siehe oben S. 110.)

So hätte Durkheim den biologischen Vergleich fruchtbarer machen können. Er benutzt ihn aber nur nebenbei; wesentlich ist ihm nur, in der geschichtlichen Wirklichkeit die näheren Ausprägungen beider Gesellschaftstypen aufzuzeigen.

Ihre Eigentümlichkeit zeigt sich zunächst im Recht, das er als den von der Gesellschaft zu erzeugenden Teil der Moral auffafst (S. 26). Er teilt nicht den von Kant, A. Feuerbach und anderen gehegten Irrtum der prinzipiellen Trennbarkeit des Rechts von der Moral, der durch die Geschichte nicht minder als durch die Praxis der Rechtsprechung widerlegt wird. Er weifs auch, dafs jedes Recht, das sogenannte Privatrecht nicht ausgeschlossen, öffentlich, weil social, d. h. durch die Gesellschaft durchgeführt ist [3]) (S. 135), und dafs die Freiheit, auf die das Naturrecht seine Folgerungen gründet, erst ein Erzeugnis der Gesellschaft ist, nicht ihr vorausgeht (S. 433). Das Recht

[1]) Nicht einmal bei der Sacculina, dem einzigen Gliedertiere, das durch Parasitismus sich nicht blofs zurückbildet, wie andere Gliedertiere, sondern sogar unter den Typus der Arthropoden herabsinkt. Selbst dieses Wesen hat noch ein Ganglion. Vergl. *C. Claus, Lehrbuch der Zoologie*, 4. Aufl., 1887, S. 419.

[2]) 2 Buch der Könige 24, 14. Vergl. *B. Stade*, *Geschichte des Volkes Israel*, I, Berlin, 1887, S. 695.

[3]) So schon *J. G. Fichte*, z. B. *Sämtliche Werke*, herausgeg. von J. H. Fichte, Bd. III, Berlin, 1845, S. 153, wo er sowohl die bürgerliche wie die peinliche Gesetzgebung zur Staatsrechtslehre rechnet.

des segmentären Typus ist nun wesentlich repressiv, d. h. Strafrecht. Die lex Salica z. B. enthält unter 293 Gesetzen nur 25 solche, die nicht strafrechtlich sind (S. 155). Das Recht des organisierten Typus hingegen ist wesentlich restitutiv; es stellt die verletzten, aus dem Gleichgewicht geratenen Interessen der Bürger wieder in ihr richtiges Verhältnis, es ist wesentlich Kontraktrecht (S. 118 ff.). Über die Ursache dieses Gegensatzes irrt Durkheim sehr, wenn er sie in der Religiosität der primitiven Gesellschaft findet, die er für eine schlechthin lebensfeindliche Macht zu halten scheint (S. 151). Das primitive Recht ist Strafrecht, nicht weil es religiös ist, im Namen der Gottheit spricht, sondern weil das Strafrecht allein notwendig, dagegen ein Kontraktrecht, ein Recht der Arbeit und der gegenseitigen Leistungen überflüssig ist, da in jener Zeit des Kommunismus keine Leistungen ausgetauscht, also auch nicht als Rechtsobjekte behandelt werden, sondern vielmehr alle Arbeit von dem Geschlecht oder der Familie gemeinsam verrichtet und aller Ertrag gemeinsam verzehrt wird. Dafs die primitive Gesellschaft mehr Klassen von Handlungen unter Strafe stellt, als die „organisierte“ Gesellschaft, dafs sie noch religiöse und Luxusdelikte kennt, wie Durkheim annimmt, die später verschwinden, das ist eine Folge der primitiven Weltanschauung, der die zweite, die religiöse Welt noch sehr lebendig, gewissermafsen sinnlich gegenwärtig ist, deren Religion noch mehr äufserliche Handlungen des Kultus verlangt, als später, die den Einzelnen in seiner ganzen Lebensführung noch mehr der Sitte unterwirft, als später dem selbstbewufsten Menschen gegenüber möglich ist.

Die Religion scheint ihm das einzige Band, das die primitiven Gemeinwesen zusammenhält. Das ist eine unvollständige Ansicht jener Epoche. Wie wichtig auch die Religion ist, die gemeinsame Abstammung, der Kultus der gemeinsamen Ahnen, der ein von Durkheim nicht beachteter Teil der Religion ist, und der gemeinsame Grundbesitz wirken nicht weniger verbindend. Nicht minder einseitig ist es, wenn Durkheim für die organisierte Gesellschaft das einzige, was sie zusammenhält, in der Arbeitsteilung findet.

Und zwar verbindet nach ihm die Arbeitsteilung, obgleich sie differenzierend wirkt. Unter ihrem Einflusse schwinden immer mehr die Einheit der Lebensanschauung und die durch sie geschaffene

Einigkeit in Absichten und Handlungen. Die Abnahme der Sprichwörter z. B. zeugt für die Abnahme des gemeinsamen Teils des Bewufstseinsinhaltes (S. 184). Dennoch bewirkt die Arbeitsteilung Fortschritte der Moral. Durch sie werden die Rechte des Einzelnen verstärkt; vor allem wird er in seinem Denken und Fühlen unabhängiger von der Umgebung, was Durkheim für das wichtigste aller Menschenrechte und für die wichtigste Bedingung wahrhaft menschlicher Sittlichkeit zu halten scheint (S. 455, 458).

Aber nicht blofs das sittliche Wesen des Menschen, auch sein allgemeiner geistiger Zustand wird durch die Specialisierung der Arbeit bestimmt. Er vollzieht nicht mehr eine allseitige Ausbildung aller seiner für den jeweiligen Kulturstand nützlichen Fähigkeiten, sondern er wird einseitig. Schon Comte erkannte diesen Mangel und wollte ihn durch Verbreitung der alle wissenschaftlichen Ergebnisse zusammenfassenden positiven Philosophie bekämpfen. Durkheim bestreitet die Ersprießlichkeit dieses Heilmittels, denn die Philosophie könne nur Allgemeinheiten geben, die hinter der konkreten Wirklichkeit weit zurückbleiben (S. 407). Die Ausbildung *einer* Fähigkeit auf Kosten der übrigen ist nach ihm kein Mangel, das Wachstum in die Tiefe hat dasselbe Recht wie das Wachstum in die Breite (S. 453). Nur im Lichte eines abstrakten, unwirklichen, für alle Zeiten gelten sollenden Menschenideals scheine die Einseitigkeit beklagenswert.

Selbst wenn die Philosophie nicht blofs „Allgemeinheiten“ gäbe, könnte sie doch dieses Ideal nicht festhalten helfen, denn sie selbst schwindet durch die Specialisierung der Wissenschaft (S. 408). An ihre Stelle tritt das Bewufstsein des Zusammenhanges der Specialwissenschaften und des Ortes, den jeder im Ganzen einnimmt (S. 417/418). Wie freilich dieses Bewufstsein vom Zusammenhange des Ganzen sowohl wie von dem Orte des Einzelnen ohne Überblick über das Ganze möglich sein soll, das unterläfst Durkheim aufzuklären. Leider ist nun die organische Solidarität, die aus der Arbeitsteilung hervorgeht, nicht so fest und sicher, wie es seiner Zeit die mechanische war. Denn Durkheim mufs zugestehen, dafs der modernen Gesellschaft mancherlei periodisch wiederkehrende Störungen ihres Friedens eigentümlich sind, vor allem die industriellen Krisen und die Zwistigkeiten zwischen den Kapitalisten und den Arbeitern

(S. 397). Die ersteren leitet er mit einiger Berechtigung aus den zu weiten Entfernungen zwischen dem Orte der Produktion und dem Markte ab, durch die der Markt unübersehbar, die Produktion sich ihm anzupassen unfähig werde (S. 414). Eine Regierung, wie Comte wollte, könne hier nicht helfen. Die Zwietracht zwischen den Kapitalisten und den Arbeitern wurzelt, wie jeder sieht, in der Unfreiheit der Kooperation, des Arbeitskontraktes. Im segmentären Typus, unter den Durkheim auch die nach Kasten, also schon nach Arbeitsteilung, gegliederten Gesellschaften rechnet (S. 192/193, 199), ist die Unfreiheit noch gröfser als in der Gegenwart, aber sie ist durch den Kastengeist erzeugt, der selbst wiederum auf religiöse oder genealogische Vorstellungen gegründet, darum unbeweglich fest und eingewurzelt ist, so dafs an der Unfreiheit nicht gerüttelt, so dafs sie, könnte Durkheim noch besser sagen, nicht empfunden wird. Die heutige Unfreiheit aber geht hervor aus der Notlage des Nichtbesitzenden und wird, müfste Durkheim hinzufügen, der politischen Freiheit wegen, die jeder besitzt, viel lebhafter empfunden. Wunderbarerweise jedoch besteht nach Durkheim in der modernen Gesellschaft eine ununterbrochene Tendenz, die Unterschiede des Besitzes auszugleichen (S. 423, 424). Diesen tröstlichen Satz, den viele Statistiker nicht unterschreiben würden, hat er leider nur ausgesprochen, nicht erwiesen.

So ist der Kontrakt bei Durkheim seit dem Aufhören der Gentes und der Kasten und besonders für die Zukunft der einzige Regulator socialer Beziehungen. Wie die Rangstufe eines Tieres nach dem Nervensystem, so will er den Rang einer Gesellschaft nach der Entwickelung des Rechtes der Arbeitsteilung, das immer restitutiv ist, bemessen (S. 137), also nach dem Kontraktrechte. Dieses vergleicht er, obgleich es so spät entsteht, ähnlich wie Spencer (siehe oben S. 103) dem primitivsten Nervensystem, dem sympathischen, den Staat dem cerebrospinalen (S. 237—240). Den administrativen Nihilismus [1]) Spencers bekämpft er, da die zunehmende densité morale eine Erweiterung der staatlichen Verwaltung nötig machen werde (S. 223, 240—242). Aber der Staat wird wohl nichts anderes zu thun haben, als die Innehaltung der Kontrakte zu bewachen. Durk-

[1]) So nannte *Huxley* Spencers Verachtung des Staates.

heim ist wie Spencer, de Greef, Fouillée ein fast abergläubischer Verehrer des Kontraktes; er findet ihn darum mit Spencer schon in der Biologie vorgebildet und nennt mit ihm die Verteilung des Nahrungsstoffes im Körper den physiologischen Kontrakt (S. 133), abweichend von de Greef, der gerade in der Biologie den Kontrakt nicht findet und ihn für die in der Biologie fehlende specifische Thatsache der Sociologie hält (siehe oben, S. 69/70). Er könnte ebenso gut ins anorganische Reich hinabsteigen und die Gravitation, die gegenseitige Anziehung, den mechanischen Kontrakt zweier Körper nennen.

Die mit der Herrschaft des Kontraktes gleichzeitige Arbeitsteilung ist ihm das einzige Agens der geschichtlichen Bewegung. „Indem wir die hauptsächliche Ursache der Fortschritte der Arbeitsteilung bestimmten, haben wir zugleich den wesentlichen Faktor dessen, was man Civilisation nennt, bestimmt“ (S. 375). Was man sonst noch als den specifischen Inhalt der Civilisation betrachtet, gewisse religiöse und moralische Ideen, sind ihm nur bewufst gewordene ökonomische Zustände; jedenfalls treibt nicht der Inhalt dieser Ideen die Civilisation vorwärts, sondern infolge der Notwendigkeit einer gröfseren Gütererzeugung schreitet sie mit mechanischer Notwendigkeit fort (S. 376). Die Moral kann sogar dem Fortschritt hinderlich sein; sie kann nicht übermäfsig die Funktionen der Wirtschaft und des Handels regulieren, ohne sie zu lähmen (S. 362).

Nichts enthüllt offenkundiger die Äufserlichkeit der Anschauung Durkheims als dieser letzte Satz. Er vergifst ganz und gar, dafs moralische Ideen Ideen über Werte sind, und dafs sie den Fortschritt zu gröfserem Reichtume an Werten nicht hindern können, da sie selbst erst die Werte bestimmen, sie erst hervorbringen. Eine Gesellschaft z. B., die, von der Moral der Askese durchdrungen, ihre Produktion einschränkte, machte doch keinen ökonomischen Rückschritt, da dieses Minus an Gütern nicht als solches empfunden würde. Durkheim thut immer so, als ob die Gesellschaft keinen andern Zweck hätte, als Güter zu produzieren. Darum scheint es ihm unnormal, dafs die Polynesier so viele Güter als „tabu“, der Gottheit heilig, dem Genusse entzögen, dafs der Wilde seine Toten verehrt (S. 12, 75), während diese zweite, imaginäre Welt, die der Wilde hier anerkennt, doch ein Fortschritt über die unmittel-

bare Sinnlichkeit und die Wurzel für die späteren höheren religiösen und philosophischen Ideale ist; er fragt zweifelnd (S. 12), welche Dienste der Gemeinschaft das Prinzip leiste, kraft dessen heute den schwächeren, unproduktiven, ja sogar den unnützen Mitgliedern der Gesellschaft Hülfe geleistet wird; er sieht nicht ein, dafs dieses Prinzip des Mitleids und der Achtung des Menschenlebens mehr wert ist, als unzählige Güter, und dafs es geradezu den Dienst einer Grundlage für die Gesellschaft leistet, indem es die naturwüchsige Roheit und den naturwüchsigen Egoismus bis zur Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens einschränkt. Durkheim übersieht ganz und gar, wie oft nicht die Ökonomie auf die Ideen, sondern die Ideen auf die Ökonomie gewirkt haben. So ist dem ganzen Altertum Aussetzung oder Tötung der Kinder gewöhnlich; von *Plato* wurde die Aussetzung in seinen Idealstaat aufgenommen und zum Mittel einer staatlichen Auslese unter den Kindern gemacht [1]). Sie ist später eine der Ursachen der verhängnisvollen Entvölkerung; die römischen Kaiser suchen etwa seit 200 n. Chr. vergeblich die Aussetzung auszurotten. Die Germanen übten sie noch zur Zeit der Völkerwanderung. Aber die Idee des Christentums, jedem Menschen als einer unsterblichen Seele und einem Kinde Gottes den gleichen Wert beizulegen, drang bei den Germanen durch. Nach Solon und den 12 Tafeln kann das Kind ausgesetzt, verkauft, getötet werden; nach den Gesetzen der germanischen Völker aber, den sogenannten leges barbarorum, die sonst mit den genannten social gleichaltrig sind, indem auch sie den Übergang von der gentilen zur ständischen Gesellschaft bedeuten, wird die Tötung eines Kindes durch den Vater wie jeder andere Mord behandelt [2]); der Verkauf von Kindern ist nur im äufsersten Notfalle gröfster Armut oder gröfster Schuld gestattet; die Aussetzung wird durch die Kirche ganz abgeschafft. Die ganze Ausbreitung westeuropäischer Völker im Mittelalter und in der Neuzeit, ihre ganze Kolonisation wäre nicht möglich gewesen, sondern vorher unterbunden worden, wenn nicht das Kind durch die christliche Religion einen höheren Wert erlangt hätte; das ganze Aussehen der Geschichte wäre ein anderes.

[1]) *Der Staat*, Buch 5, Kap. IX (461 C).

[2]) Vergl. *W. Platz*, *Das Verbrechen der Aussetzung*, Stuttgart, 1876, besonders S. 26 ff.

Die Äufserlichkeit der Betrachtung ist auch schuld daran, dafs Durkheim die Notwendigkeit gemeinsamer sittlicher Ideen nicht anerkennt und die in dieser Hinsicht deutlich wahrnehmbare Zerfahrenheit der gegenwärtigen Gesellschaft, die intellektuelle Anarchie, die Comte so beklagte und verabscheute, im Gegensatz zu diesem als sittlichen Fortschritt rühmt. Ich glaube, eine Gesellschaft, in der jeder über wichtige Lebensfragen eine andere Meinung hätte, könnte kaum eine Generation bestehen, und selbst, wenn dies möglich wäre, so könnte sie doch keine Kinder erziehen; die zweite Generation würde sich auflösen. Denn die Erziehung ist nur möglich in einer einheitlichen sittlichen Atmosphäre.

So kann man — Durkheim ist ein Beweis dafür —, wenn man nur die Wirtschaft betrachtet, vergessen, dafs die Wirtschaft ein Erzeugnis des menschlichen Willens und Geistes ist, und dafs der Wille und der Geist sie nur als Mittel zu ihren höheren Zwecken, nicht als Selbstzweck erzeugt haben. Die Arbeitsteilung ist eine Mafsregel zur Erhaltung des Lebens, aber sie bestimmt nicht den ganzen Inhalt des Lebens, den vielmehr die gesamte Weltanschauung jeder Epoche teils unmittelbar erzeugt, teils erwerben hilft.

III. Schmerz- und Lust-Ökonomie als Inhalt der Geschichte (S. N. Patten).

Während so Durkheim in der Arbeitsteilung das Ferment der Gesellschaft und der Geschichte erblickt, findet *S. N. Patten*[1]) in dem Zustande der Sicherheit des Lebens vor äufserer Gefahr und der dadurch ermöglichten Steigerung der Produktion die einzige Bedingung zu einer gerade in der Gegenwart sich vollziehenden Umwälzung und zu einer neuen, zukünftigen Civilisation.

Patten findet, dafs die beiden funktionell verschiedenen Teile des Nervensystems, der sensorische und der motorische, in ihrer Verschiedenheit auch für die Civilisation mafsgebend gewesen sind. In der Urzeit ist der Mensch überall durch Ge-

[1]) *The theory of social forces*, Philadelphia 1896 (Supplement to the *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, January 1896).

fahren von feindlichen Menschen und Tieren bedroht. Davor können ihn allein seine Sinne schützen, die darum vor allem ausgebildet werden (S. 47). Das Streben nach Vermeidung des Schmerzes wird der wesentliche Inhalt seines Lebens, der alles erfüllt. Es entsteht eine Ökonomie, die weniger Nahrungsmittel als Schutzmittel vor den Feinden zu erzeugen hat (S. 59), eine Gesellschaft, in der alle Einrichtungen auf die Furcht vor Feinden gegründet sind (S. 75), eine Sittlichkeit, die in der Ertragung von Schmerz und Entbehrung ihre Stärke sucht, eine Religion, in der die Furcht gemischt mit der Hoffnung auf Schutz vor dem Feinde herrscht (S. 79, 83, 99/100), kurz eine Ökonomie, eine Gesellschaft, eine Sittlichkeit, eine Religion des Schmerzes (S. 75). Die ganze Welt wird unter dem Drucke der Furcht von lebenden Wesen erfüllt gedacht (S. 58). Eine solche Civilisation in klassischer Ausprägung war die hebräische (S. 114)[1]. Doch ist sie eine unnormale (S. 114) und wirkt auf den socialen Fortschritt unterbrechend (S. 78, 95).

Wie die Menschheit auf den normalen Pfad kommt oder wieder zurückkommt, ist nicht ganz klar. Doch scheint es, als nehme Patten folgenden Zusammenhang an. Die motorischen Fähigkeiten des Menschen drängen nach Bethätigung, sie geben auch den Sinnesempfindungen, mit denen sie sich verbinden, den Charakter der Objektivität (S. 45). Unsere Bewegungen sind von lebhaftem Gefühl begleitete Empfindungen (vivid feelings), sie drängen zu einer Ökonomie der Lust, d. h. wohl einer solchen, die Genufsmittel schafft, und erzeugen so, indem sie zu Eingriffen in die Natur treiben, im Gegensatze zur früheren allgemeinen Belebung, den materiellen Begriff der Welt (S. 60, 61). Eine klassische Ausprägung fand die Ökonomie der Lust mit allen ihren Folgen in der griechischen Civilisation, die zu der hebräischen in geradem Gegensatze steht (S. 114).

Die Ökonomie der Lust hat aber bisher immer zum Verfall geführt (S. 77), da sie die ihr entsprechende Moral, die des Widerstandes gegen die Versuchung, nicht durchsetzen konnte (S. 80). Als im Altertume die Sklavenarbeit billig, die Pro-

[1]) Gemeint ist die israelitische, die später zur jüdischen wird. Nach deutschem wissenschaftlichem Sprachgebrauche ist der Name Hebräer umfassender als der Name Israeliten, indem letzterer nur *eins* der hebräischen Völker bezeichnet.

duktion der Güter und die Ökonomie der Lust infolgedessen auf ihrer Höhe waren, fehlte die Mäfsigung; Christus predigte die richtige Moral, den Widerstand gegen die Versuchung, er drang aber nicht durch (S. 108, 115, 123).

Gegenwärtig sind wir im Übergange von der Ökonomie des Schmerzes zur Ökonomie der Lust (S. 76). Letztere wird von Dauer sein, denn es werden sich Ideale ausbilden, die der Unmäfsigkeit des Genusses steuern und die Versuchung überwinden helfen werden. Diese erfreuliche Aussicht scheint Patten aus der gröfseren Wirksamkeit unserer Bewegungskräfte zu schöpfen. Denn die Bewegungsempfindungen, von Locke und Hume in ihrer Psychologie zu wenig beachtet, weil beide noch unter dem Einflusse der Ökonomie des Schmerzes standen (S. 41, 48), vermischen sich mit den Sinnesempfindungen; sie sind zwar intermittierend, aber lebhaft, d. h. von lebhaftem Gefühlston (vivid, lively), während die Vorstellungen der Sinnesorgane nur klar sind (S. 23). Das Selbstbewufstsein aber beruht auf den lebhaften Empfindungen und den davon zurückbleibenden Ideen, während die klaren Ideen auf äufsere Dinge gehen (S. 24). Durch Vermittelung des Selbstbewufstseins haben die Bewegungsempfindungen, wie es scheint, die Macht, Ideen zu Idealen zu kombinieren (S. 38) und vor allem den Idealen den Charakter der Objektivität zu geben, also in uns Glauben an die Ideale zu erwecken (S. 39, 44/45).

Da nun in der arbeitsreichen Gegenwart die Bewegungen und die Bewegungsempfindungen so häufig und mächtig sind, so werden sie auch in uns Ideale erzeugen; sie werden zur Ergänzung der objektiven Umgebung eine subjektive Umgebung hervorbringen — Taine würde sagen: ein moralisches Milieu —, welche im Laufe der Evolution immer wichtiger für das menschliche Handeln werden wird (S. 53, 54). Das neue moralische Ideal ist wie bei Spencer ein schmerzloses Leben (S. 132)[1]).

[1]) Schon in einer Abhandlung in den *Annals of the American Academy of political and social science*, Sept. 1892, *The economic causes of moral progress*, hat Patten die Ansicht entwickelt, dafs die künftige Moral den Menschen bestimmen werde, indem sie nicht die Lust auf der Seite der schlechten Handlungen vermindern, sondern auf der Seite der guten Handlungen vermehren werde (a. a. O. S. 3,16/17), und dafs die Ökonomie, indem sie mehr als früher harmonisierende Gruppen von An-

Ihren vollen Segen hat die Ökonomie der Lust bisher nie entfalten können; ihre Wirkungen können daher nur für ein ideales Gemeinwesen (ideal commonwealth) beschrieben werden (S. 82). In ihm wird gegen die Versuchung der Lust „die Sichtbarmachung der Ideale der menschlichen Gattung“ (visualization of race ideals) notwendig sein (S. 90). Besonders die ästhetischen Ideale werden ein gutes Gegenmittel gegen die sinnlichen Genüsse bilden (S. 92); denn ästhetische Ideale sind positiv, die moralischen waren bisher immer nur negativ (S. 94). Das ideale Gemeinwesen wird nun ähnlich beschrieben, wie Spencers Idealzustand: kein Staat im heutigen Sinne (S. 98), sondern jede Institution nur wie heute eine Familie ihre Macht ausübend, kein Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus (S. 96), kein Kampf mehr zwischen Rassen und Klassen (S. 139), auch kein Patriotismus mehr nötig, der ebenfalls aus der Ökonomie des Schmerzes und der Furcht entstanden ist (S. 102), obgleich die Erde nur *einen* Menschentypus, also nur ein Land zur Vollkommenheit bringen kann, die anderen Menschen also doch geringwertiger sein müssen (S. 131/132). Der Schauplatz dieses ewigen Idylls wird die Stadt sein; nach vollkommener Anpassung wird das städtische Leben den aufreibenden Charakter, den es heute hat, verlieren (S. 143 ff.).

So will Patten aus dem Gegensatze der Schmerz- und Lust-Ökonomie, den er schliefslich gar zu einfach auf den Unterschied der sensorischen und der motorischen Nervencentren zurückführt, die ganze Geschichte begreifen. Seine Versuche, von dieser Zweiheit wirkliche Gegensätze abzuleiten, sind äufserst schwach und müssen mifslingen, da es verkehrt ist, dem primitiven Menschen kein Streben nach positiver Lust zuzuschreiben, das doch bei ihm so grofs ist, dafs er nur dann arbeitet, wenn die Arbeit sofortigen Genufs des Ergebnisses zur Folge hat oder die Form des Spiels annimmt, die Arbeit überhaupt, die bewufste, vom Spiele verschiedene Willensanstrengung, sich erst sehr spät ausbildet[1]).

nehmlichkeiten schaffe (z. B. home, cleanliness), dazu schon beigetragen habe und noch mehr beitragen werde (S. 13). Denn noch mehr als einzelne Annehmlichkeiten wirken Gruppen von solchen, die ein integriertes Ganze ausmachen, in denen jeder einzelne Bestandteil mehr Wert als für sich allein hat (S. 11/12).

[1]) Vergl. *K. Bücher, Arbeit und Rhythmus,* Leipzig, 1896, S. 10, 18.

Es liegt wohl hier eine der vier Spencerschen Ansichten der Ethik zu Grunde, und zwar diejenige, die Spencer die biologische nennt, die in der Unlust der Arbeit oder der Pflicht und in der Moral der Askese ein einst zu überwindendes Stadium mangelhafter Anpassung sieht (siehe oben, S. 119 f.). Nur hat Patten den biologischen Gegensatz Spencers in die Ökonomie übertragen. Dieselbe Kritik, die Spencer trifft, gilt auch gegen Patten. Es ist sehr zweifelhaft, ob ein solcher Fortschritt von der Tugend der Unlust und der Unlust der Tugend zur Lust der Tugend und zur Tugend der Lust sich nachweisen läſst. Und Patten hat nichts gethan, aus der Geschichte diesen Fortschritt zu beweisen. Sein ganzes Verfahren ist durchaus dogmatisch. Seine Ansichten scheinen ihre Quelle zu haben in demselben gläubigen Optimismus, der auch Durkheim beseelt, der bei Nationalökonomen wohl darauf zurückzuführen ist, daſs sie den zweifellosen Zuwachs an Gütern, den die Neuzeit und die Gegenwart zeigen, geneigt sind, auch für einen Zuwachs des Guten zu halten, und darum von der nächsten Zukunft alles Edle und Schöne erwarten. Aber jener Zuwachs bringt nur neues Material, das ebenso gut durch seine Fülle den menschlichen Geist überwältigen kann, ohne irgend eine Sicherheit für kraftvolle weitere Entfaltung zu bieten.

Die rückschrittlichen Erscheinungen, mit denen der Mensch die „Kultur" bezahlt, von denen Giddings (s. oben S. 189) spricht, sind die Kehrseite des Segens der reicheren Ökonomie und Kultur. Über sie will Patten mit dem vagen Begriff „unvollkommener Anpassung" hinweggehen. Wo er die Gegenwart beurteilt, ist er unkritisch; wo er die Vergangenheit betrachtet, z. B. den Ursprung des Christentums, ist er sehr einseitig. Denn Christus hat nicht nur den Widerstand gegen die Versuchung, wie Patten meint, sondern vor allem die Nächstenliebe gepredigt. Pattens Theorie „der socialen Kräfte" bewegt sich auf der äuſsersten Oberfläche und auch nur auf einem Teile der Oberfläche.

IV. Die Geschichte, gelenkt durch die Produktionskräfte (Marx, Engels, Marxisten[1]).

§ 1. Ursprung und Inhalt der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung (des Marxismus).

Wie die Arbeitsteilung bei Durkheim, die wachsende Fülle der Güter bei Patten, so mufs notwendig bei anderen, die die ökonomische Seite des Lebens allein ansehen, auch der Prozefs, der mit beiden verbunden ist, der technische Prozefs, eine einseitige Schätzung erfahren. Freilich ist hier nicht der technische Prozefs unmittelbar wirksam, so dafs aus ihm allein, wie bei Du Bois-Reymond (S. oben S. 255), das Gedeihen und Verderben der Gesellschaft hervorginge, sondern er wirkt zunächst auf das ökonomische Begehren und durch dieses auf die Art und Weise des menschlichen Lebens. Die hier und in der folgenden Abteilung behandelten Gedanken sind Ideen einer politischen Partei, der socialdemokratischen, geworden; sie gehören beinahe zu ihrem Programm und werden darum täglich in ganz Westeuropa und zum Teil auch in Nordamerika in allen möglichen Verdünnungen verbreitet.

Dieser, der theoretische, rückwärts blickende Teil des socialdemokratischen Programms, rührt her von *Saint-Simon*, dessen praktisches Programm so sehr von dem der heutigen Socialdemokraten abweicht, dafs er nach heutigem Sprachgebrauch nur Socialreformer zu nennen wäre. Er ist bei Saint-Simon in den Grundzügen, zum Teil auch in Einzelheiten fertig, wenn er auch nicht die ganze geschichtliche Ansicht Saint-Simons ausmacht.

Wir haben oben (S. 20 f.) Saint-Simons Interpretation der französischen Geschichte kennen gelernt. In dieser und in der englischen, soweit er sie vergleicht, sieht er zunächst nichts weiter als einen allmählichen Wechsel im Verhältnis der das Volk zusammensetzenden Klassen, Aufkommen neuer Klassen und Sinken der alten. Und zwar gehen alle diese Verände-

[1]) Diese und die folgende Abteilung sind eine Erweiterung meiner Abhandlung: *Die sogenannte materialistische Geschichtsphilosophie*, die in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik, dritte Folge, Bd. XI (LXVI), Januar 1896, erschienen ist.

rungen vor sich infolge neuer Bedürfnisse, neuer Produktion und neuer wirtschaftlicher Funktionen. Doch diese Ursachen haben aufser ihrer unmittelbaren Wirkung zur mittelbaren Folge noch eine neue Macht, die in der Vergangenheit schon viel bewirkte, in der Zukunft aber eine ganz neue Organisation herbeiführen wird, nämlich die Einwirkung auf die Natur, die schon in der Vergangenheit mit der Wissenschaft in engem Bunde stand, in noch engerem aber künftig stehen wird. Die Gemeinen (les communes), d. h. die Nicht-Adligen, hatten keinen Anteil an der Regierung; „die Gelehrten und die Handwerker unter ihnen suchten nur auf die Natur zu wirken, die einen, um in ihre Gesetze einzudringen, die anderen, um die Kenntnis dieser Gesetze zur Erzeugung nützlicher oder angenehmer Gegenstände anzuwenden" (vol. 20, S. 122/123.) Die Entwickelung der industriellen und der wissenschaftlichen Potenz (capacité industrielle et capacité scientifique) war ihre Aufgabe (vol. 20, S. 123/124). Diese beiden Potenzen, im 11. Jahrhundert sich in Europa erhebend, sind die Elemente eines neuen socialen Systems (vol. 20, S. 160); die Gemeinen haben ihre Unabhängigkeit nur benützt, um nach möglichst grofser Einwirkung auf die Natur zu streben. Dadurch sind jene beiden Elemente zu vollständiger Entwickelung gelangt, und die Gemeinen haben zuletzt ganz natürlich einen Anteil an der gesetzgebenden Gewalt erlangt, auf die sie es gar nicht direkt abgesehen hatten (vol. 20, S. 159/160). Alle zur Organisation des neuen Systems nötigen Lehren existieren schon in ihren Elementen, die die Wissenschaften der Beobachtung sind (a. a. O. S. 161). Dafs die neue Ordnung der Gesellschaft nur den Künstlern, Gelehrten und Technikern (artisans) anvertraut werden kann, ist ein durch den ganzen „*Organisateur*" (vom Jahre 1819/1820) in allen möglichen Wiederholungen hindurchgehender Gedanke (vol. 20, S. 42/43 und öfter).

Doch ist bei Saint-Simon die Geschichte der durch wirtschaftliches Begehren und durch Technik sich ändernden Klassenverhältnisse nicht die ganze Geschichte. Wir sahen oben (S. 19/20), wie er auch eine Geschichte der Ideen kennt, die nicht minder als die Wirtschaft für die politischen Wandlungen bestimmend sind.

So giebt es bei Saint-Simon zwei Reihen der Geschichte, die ökonomische und die ideologische. Wie sie zusammenhängen,

wird nur für die Neuzeit einigermaſsen erklärt, indem die Wissenschaft von der Klasse der Industriellen zu ihren Zwecken benützt wird. Auch wird für die Ausbreitung der Reformation Luthers der indirekte Einfluſs der Technik (arts et métiers) betont, der den Welthandel schuf (vol. 20, S. 97/98). Was in der Vergangenheit die beiden Reihen, die Theologie mit der feudalen Staatsordnung verbindet, bleibt unklar, es giebt bloſs ein Nebeneinander beider. So fehlt der Anschauung Saint-Simons die höchste Vollkommenheit wissenschaftlicher Darstellung. Es sind nicht aus einem Prinzip die mannigfaltigen Bestimmungen abgeleitet, das Streben des menschlichen Geistes nach Einheitlichkeit wird nicht befriedigt. Es galt für seine Schüler und Nachfolger, seine Anschauung in dieser Richtung fortzubilden.

Wie Comte sie fortbildete, haben wir oben gesehen. „Die Geschichte der Gesellschaft ist beherrscht durch die Geschichte des menschlichen Geistes.“ Die ideologische Reihe ist bei ihm die unabhängig veränderliche, alles andere ist von ihr abhängig.

Die entgegengesetzte Wendung machte ein anderer Schüler Saint-Simons, *Louis Blanc*[1]). In seiner Darstellung der französischen Geschichte von 1815—1840 miſst er den Ideen fast gar keinen wirksamen Anteil bei, sondern er die politischen Ereignisse leitet fort und fort nur aus den ökonomischen Bestrebungen der verschiedenen Klassen her. Z. B. Napoleons Sturz lag in den „Gesetzen der Entwickelung der Bourgeoisie“ (a. a. O., I, S. 13). „Um die Worte beiseite zu lassen und auf den Grund der Dinge einzugehen, so drehte sich der Kampf also bloſs um die Ideen der Feudalität und die Interessen der Bourgeoisie“ (S. 45). „Die Menschen sind fast nur Spielzeuge der Dinge, welche sie vollziehen“ (S. 48). Diese Sätze und ähnliche beweisen Louis Blancs Glauben an den ökonomischen Mechanismus, der, unabhängig von irgend welchen Ideen und auch von den Bestrebungen der Einzelnen, die geschichtlichen Ereignisse herbeiführe. Von der ideellen Seite der Geschichte ist hier wenig mehr übrig. Freilich sagt er einmal (Band III, S. 55): „Die wahre Geschichte unseres Jahrhunderts ist die Geschichte seiner Ideen“. Aber er

[1]) *Geschichte der zehn Jahre 1830—1840*, deutsch von G. Fink, 2. Auflage, 5 Bde., Leipzig, 1847. Der erste Band giebt eine Übersicht der Ereignisse von 1815—1830.

meint damit die Ideen Saint-Simons und der Saint-Simonisten, die in der von ihm dargestellten Epoche noch keine Geschichte machen, so daſs alles der beständig von ihm gegeiſselten Ideenlosigkeit und kurzsichtigen Habgier der „Bourgeoisie" [1]) anheimfällt.

Will man die Saint-Simon und Louis Blanc gemeinsamen Ansichten auf ihren kürzesten Ausdruck bringen, so kann man sagen, daſs bei ihnen zwei Faktoren die Geschichte bilden: 1) das wirtschaftliche Begehren, das die Unterdrückung der einen Klasse durch die andere, aber auch den Widerstand der unterdrückten Klasse, mit einem Worte den Klassenkampf erzeugt. 2) Der wirtschaftliche, d. h. technologische Fortschritt, der allerdings für die Vergangenheit weniger als für die Zukunft betont wird.

Die Aufnahme durch Louis Blanc hatte die Theorie Saint-Simons nicht weiter gefördert. Es blieben in ihr die Fragen bestehen, die Saint-Simon nicht beantwortet hatte und die, unbeantwortet, die Theorie nicht zur Einheitlichkeit und Geschlossenheit kommen lieſsen. 1) Wie verhalten sich die beiden wichtigsten Faktoren, das wirtschaftliche Begehren, der Klassenkampf, und der wirtschaftliche Fortschritt, die Technologie, zu einander? Sind sie selbständig neben einander wirksam, oder ist der eine vom anderen abhängig? 2) Ferner, wenn ein politisches System auf einem philosophischen ruht, wie Saint-Simon behauptet, kann es dann auch noch auf einer neuen Art der Produktion ruhen, wie er gleichfalls behauptet?

Ein zur Systematik geneigter, an einem deduktiven, weil spekulativen philosophischen System gebildeter Geist muſste, wenn er an die geschichtliche Theorie Saint-Simons herantrat,

[1]) Auch dieser jetzt so viel gebrauchte Terminus scheint von Saint-Simon zu stammen (seine Definition s. oben S. 19), jedenfalls nicht erst von Louis Blanc, wie *G. Adler* (*Die Grundlagen der K. Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*, Tübingen, 1887, S. 221) meint. Freilich sein Gegensatz bei Saint-Simon sind die „Industriels", d. h. Arbeiter und Unternehmer, die selbst noch arbeiten, statt als bloſse Rentiers zu leben, nicht das „Proletariat", das meines Wissens zuerst um 1838, bei Ad. Blanqui und seinen Anhängern, der stehende Gegensatz der Bourgeoisie wird (vergl. *L. von Stein*, *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich*, II, Leipzig, 1855 (2. Ausg.); S. 386), während die prolétaires = Besitzlose viel älterem Sprachgebrauche angehören.

die Offenheit dieser zwei Fragen lebhaft empfinden. Und ein solcher Geist war *K. Marx.* In der Hegelschen Philosophie gebildet, mufste er alles unwissenschaftlich finden, was nicht aus einem einzigen Prinzip „logisch“ die besonderen Bestimmungen und Momente ableitete. Er studierte, wie er selbst berichtet[1]), im Jahre 1845 die französischen Socialisten und Kommunisten, unter anderen auch Louis Blancs oben genannte Geschichte der 10 Jahre, die 1841—1844 erschienen war. Er war damals schon „linker“ Hegelianer. *L. Feuerbach* hatte 1841 in seinem „Wesen des Christentums“ erklärt, nicht die Idee, also auch nicht wie Hegel annahm, ihr logischer Fortschritt, schaffe den Menschen, sondern der Mensch die Ideen. Mit ihm waren auch Marx und sein Freund *Fr. Engels* vom Idealismus zum Naturalismus abgeschwenkt[2]). Marx hatte schon 1844[3]) Feuerbach darin zugestimmt, dafs der sinnlich gegebene empirische Mensch die Religion mache, nicht die Religion den Menschen. Dieser neuen naturalistischen Richtung kam fördernd entgegen, was Marx bei Saint-Simon und bei Louis Blanc fand, dafs die ganze Geschichte nicht nur von den Ideen, sondern bei dem einen neben ihnen von wirtschaftlichen Tendenzen, bei dem andern fast nur von solchen beherrscht wurde.

Der Staat, bei Hegel die „konkrete Vernunft“, wurde bei Saint-Simon gründlich versinnlicht, von empirischen Menschen gemacht. Saint-Simon sagt (s. oben S. 17): „Wenn den meisten Menschen die Gewalt wünschenswert ist, sobald sie sie erreichen können, so ist sie dies nicht als Zweck, sondern als Mittel. Sie ist es weniger aus Liebe zur Herrschaft, als weil sie es für ihre Faulheit und Unfähigkeit bequem finden, andere für sich arbeiten zu lassen“ (a. a. O., vol. 20, S. 126). Die „Industriellen (d. h. die arbeitenden und leitenden Produzenten) wünschten auch die erste Klasse der Gesellschaft zu werden und zwar ebenso sehr zur Befriedigung ihrer Eigenliebe, wie der materiellen Vorteile wegen, die aus der Arbeit des Gesetzemachens hervorgehen, da das Gesetz immer diejenigen, die es

[1]) *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Berlin, 1859. Vorwort, S. IV.

[2]) Vergl. *Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie in Deutschland.* Stuttgart, 1888.

[3]) In den *Deutsch-französischen Jahrbüchern*, herausg. von *A. Ruge* und *K. Marx*, Jahrg. 1844, S. 71.

machen, begünstigt" (vol. 37, S. 22). Bei Marx wird dies in verschiedenen Formen wiederholt, z. B.: „die Gewalt selbst ist eine ökonomische Potenz" [1]).

Nicht minder stimmte zu seinem Naturalismus die starke Vorstellung der Spontaneität und mechanischen Notwendigkeit der Geschichte, die Saint-Simon hegt (vgl. oben S. 21/22). Einige dahin gehende Aussprüche Saint-Simons kehren bei Marx wieder. So heiſst es bei Saint-Simon (vol. 20, S. 118, Anm.): „Cette marche (de la civilisation) est hors de notre dépendance"; bei Marx [2]): „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige, *von ihrem Willen unabhängige* Verhältnisse ein". Bei Saint-Simon (vol. 20, S. 106): „Ein System kann nur erlöschen in demselben Maſse, als ein anderes bereits existiert, fertig ausgebildet und bereit es zu ersetzen"; bei Marx (a. a. O., S. VI): „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoſse der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind." Und Saint-Simon charakterisiert auch schon die rein deskriptive Methode, die sich Marx, im Gegensatze zum utopischen Socialismus, ausdrücklich zu eigen macht, mit folgenden Worten (vol. 20, S. 179): „Man schafft nicht ein System socialer Organisation, man bemerkt die neue Verkettung von Ideen und Interessen, die sich gebildet hat, und zeigt sie auf. Das ist alles. Ein sociales System ist eine Thatsache, oder es ist nichts." Ebenso vol. 18, S. 190: „Ein Prinzip schafft man nicht, man bemerkt es und zeigt es auf."

Der Wandel der Weltanschauung wurde ein vollständiger. Aber aus seiner philosophischen Bildung blieb Marx das Einheitsstreben. Dieses leitete ihn bei der Antwort auf die oben erwähnten zwei Fragen. Er beseitigte zunächst die bei Saint-Simon noch vorhandene Selbständigkeit der Ideen, machte sie ganz und gar abhängig von der wirtschaftlichen Bewegung, in

[1]) *Das Kapital* I (3. Aufl.), Hamburg, 1883, S. 777. An und für sich kann dieser Satz einen doppelten Sinn haben: daſs die politische Gewalt der Ökonomie dient, oder daſs sie aus der Ökonomie entstanden ist. Aus dem Zusammenhange aber geht hervor, daſs er den ersteren Sinn hat.

[2]) *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Berlin, 1859, Vorrede, S. V.

dieser wiederum liefs er den Klassenkampf zurücktreten hinter dem technologischen Fortschritt, aus dem er jenen streng genommen erst folgen läfst, und auch alle anderen socialen Erscheinungen betrachtete er als Ergebnisse jenes technologischen Fortschrittes, nur dafs er statt Technologie meist materielle Produktivkräfte, oder „Produktionsweise des materiellen Lebens“, oder „Reproduktion des unmittelbaren Lebens“ sagt. Von dieser „Entwickelung der materiellen Produktivkräfte“ ist alles, was nicht als Eigentümlichkeit eines Einzelnen, sondern als kollektives Denken, Thun und Leiden auftritt, nur eine direkte oder indirekte Folgeerscheinung ohne selbständige Kausalität.

So hat Marx zu dem, was er vorfand, keine neuen Gedanken hinzugefügt, aber er hat es mit einer gewissen Hegelischen spekulativen Energie in ein einheitliches System gebracht[1]). Zuerst hat er im Jahre 1847 in der Schrift *„das Elend der Philosophie“* [2]) einige auf eigener Auffassung beruhende aphoristische Sätze gegeben[3]). Eine wirkliche Zusammenfassung seines Systems gab er im Jahre 1849 im *„Kommunistischen Manifest“*, das allerdings von ihm mit *Fr. Engels* gemeinsam verfafst worden ist, dessen geschichtsphilosophische Formeln aber

[1]) *G. Adler*, der in seinen „Grundlagen der K. Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft“, Tübingen, 1887 (S. 214 ff.), Vertreter der materialistischen Geschichtstheorie *vor* Marx aufsuchen will, erwähnt Saint-Simon, ihren ersten Urheber, gar nicht, sondern führt nur einen vermeintlich zu ihr gehörenden Satz von Fourier aus dem Jahre 1808 an, der aber gar nichts besagt, einen Aufsatz des Fourieristischen Organs La Phalange von 1842 über den Abfall der Bourgeoisie von den Prinzipien des Jahres 1789 — zweifellos einen Reflex der Ideen Saint-Simons — ferner Äufserungen deutscher Socialisten von 1848, die aber nur zeitlose Gemeinplätze sind, und endlich den vorstehend genannten Louis Blanc, dessen Schülerverhältnis zu Saint-Simon Adler gar nicht kennt.

[2]) Von Marx französisch geschrieben, als Entgegnung auf *Proudhons Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère,* deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky, mit Vorwort und Noten von F. Engels, 2. Aufl. Stuttgart, 1892.

[3]) In der Schrift *„Die heilige Familie* oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Genossen“, die 1845 in Frankfurt a. M. erschienen, aber schon 1844, wahrscheinlich vor dem Studium der französischen Socialisten, geschrieben ist, findet sich noch wenig von Marx' eigentümlicher Geschichtsauffassung. Vergl. *L. Weryho, Marx als Philosoph*, Bern und Leipzig, 1894, S. 20. Dagegen *P. v. Struve* in der *Neuen Zeit,* 15. Jahrgang, II. Band, Stuttgart, 1897, S. 274.

von K. Marx allein auszugehen scheinen. Wenigstens findet sich in Engels' vor dem Manifest erschienenen Schriften nichts, was ein genaueres Eingehen auf diese Fragen verriete. Und er hat später gesagt: „der gröfste Teil der leitenden Grundgedanken, besonders auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiete, und speziell ihre schliefsliche scharfe Fassung gehört Marx". Aufserdem hat Engels[1]) ausdrücklich die „materialistische Geschichtsauffassung als eine der zwei grofsen Entdeckungen von Marx neben der Theorie des Mehrwerts als der anderen „Entdeckung" dargestellt. „Entdeckt" hat Marx dabei fast gar nichts, er hat nur systematisiert. Was er bezüglich des Mehrwerts entdeckt hat, geht uns hier nichts an.

Eine zweite Zusammenstellung seiner Ansichten, zum Teil die Wendungen des Manifests wiederholend, hat Marx 1859 (Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, S. V) gegeben. Die übrigen Schriften fügen nichts Wesentliches hinzu, sondern geben nur, wie auch die von Engels, zu den feststehenden Grundgedanken gelegentliche Illustrationen durch historische Beispiele. Die bezeichnendsten der Aphorismen aus dem „Elend der Philosophie" und die wichtigsten Sätze der beiden Zusammenfassungen seien hier wörtlich angeführt:

„Die jeweilige Entwickelung der Produktionskräfte zwingt den Produzenten, auf dieser oder jener bestimmten Stufenleiter zu produzieren" (Elend der Philosophie, S. 13).

„Die Handmühle ergiebt eine Gesellschaft mit Feudalherrn, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten" (a. a. O. S. 91).

„Ein gegebenes Civilrecht ist nur der Ausdruck einer bestimmten Entwickelung des Eigentums, d. h. der Produktion" (a. a. O. S. 13).

„So wohl die politische wie die bürgerliche Gesetzgebung proklamieren, protokollieren nur das Wollen der ökonomischen Verhältnisse" (a. a. O. S. 62).

„Ohne Gegensatz kein Fortschritt: das ist das Gesetz, dem die Civilisation bis heute gefolgt ist" (a. a. O. S. 36. Vgl. S. 105).

„Aber dieselben Menschen, welche die socialen Verhältnisse

[1]) *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig, 1878, S. 10. — Über Engels' Ideen s. meine Schrift (siehe unten S. 317) S. 132 ff.

gemäfs ihrer Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäfs ihren gesellschaftlichen Verhältnissen" (a. a. O. S. 91).

„Auf einer gewissen Stufe der Entwickelung der Produktions- und Verkehrsmittel entsprachen die Verhältnisse, worin die feudale Gesellschaft produzierte und austauschte, die feudale Organisation der Agrikultur und Manufaktur, mit einem Worte die feudalen Eigentumsverhältnisse den schon entwickelten Produktivkräften nicht mehr. Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mufsten gesprengt werden und sie wurden gesprengt." (Kommun. Manifest, 4. Ausgabe, London 1890, S. 13).

Über die Gegenwart: „Die bürgerlichen Verhältnisse sind zu eng geworden, um den von ihnen erzeugten Reichtum zu fassen" (a. a. O. S. 14).

„Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Thatsache aus, dafs sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, dafs mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält" (a. a. O. S. 22).

„Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprechen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens aus" (a. a. O. S. 23).

Die andere Zusammenfassung (Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorrede S. V) lautet:

„Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse (die einer bestimmten Entwickelungsstufe der materiellen Produktivkräfte entsprechen) bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewufstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensprozefs überhaupt. Es ist nicht das Bewufstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewufstsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwickelung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit

den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwickelungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche socialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheuere Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen mufs man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konfliktes bewufst werden und ihn ausfechten."

„Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwickelung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird. Unter den Arbeitsmitteln selbst bieten die mechanischen Arbeitsmittel, deren Gesamtheit man das Knochen- und Muskelsystem der Produktion nennen kann, viel entscheidendere Charaktermerkmale einer gesellschaftlichen Produktionsepoche als solche Arbeitsmittel, die nur zu Behältern des Arbeitsgegenstandes dienen, und deren Gesamtheit ganz allgemein als das Gefäfssystem der Produktion bezeichnet werden kann, wie z. B. Röhren, Fässer, Körbe, Krüge u. s. w. Erst in der chemischen Fabrikation spielen sie eine bedeutungsvolle Rolle" (Das Kapital, I, 3. Aufl., S. 158).

„So wenig die bisherige Geschichtsschreibung die Entwickelung der materiellen Produktion, also die Grundlage alles gesellschaftlichen Lebens und daher aller wirklichen Geschichte kennt, hat man wenigstens die vorhistorische Zeit auf Grundlage naturwissenschaftlicher, nicht sogenannter historischer Forschungen, nach dem Material der Werkzeuge und Waffen in Steinalter, Bronzealter und Eisenalter abgeteilt" (ebenda S. 158, Anm. 5a.)

„Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozefs seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen" (ebenda S. 375).

Aus allen drei hier vorliegenden Fassungen ist es offenbar, dafs Marx, wie schon oben erwähnt worden, von den zwei öko-

nomischen Faktoren Saint-Simons den zweiten, den technologischen Fortschritt, bevorzugt. Die bestimmte Entwickelungsstufe der materiellen Produktivkräfte erzeugt gewisse Produktionsverhältnisse, deren juristischer Ausdruck die Eigentumsverhältnisse sind, deren ökonomischer Ausdruck aber — nach dem Zusammenhange und den Beispielen — bestimmte Betriebsformen, gröfsere oder geringere Specialisierung der Arbeit, Kollektivbetrieb, Nebenbetrieb, Einzelbetrieb, Hausindustrie, Verlagssystem, Fabrikindustrie und dergleichen ergiebt. Denn nichts Anderes kann man unter ökonomischer Struktur verstehen.

Die stete Verwendung von Bildern an Stelle von Begriffen kennzeichnet den geringen Grad von Reife, den diese Gedanken bei Marx erst erlangt hatten. Was der vieldeutige Terminus „ökonomische Struktur der Gesellschaft“ besagen soll, mufs man erst aus dem Zusammenhange und den in Marx' Schriften zerstreuten Beispielen schliefsen. An sich bezeichnet „Struktur“ nichts weiter als Bau, also eine Zusammenfügung verschiedener Elemente zu einem Ganzen, und ökonomische Struktur die Zusammenfügung vieler Teile zu einem wirtschaftlichen Ganzen. Diese Teile beziehen sich — rein ökonomisch, ohne Einmischung von Recht und Politik — aufeinander durch Betriebsformen und Umfang der Verkehrseinheit, dessen Veränderlichkeit und Bedeutsamkeit *K. Bücher*[1]) schärfer als bisher geschehen war, beleuchtet hat (s. oben 285). Dafs Marx bei „ökonomischer Struktur“ an die Betriebsformen denkt, geht aus seinen gelegentlichen Bemerkungen hervor, z. B. Elend der Philosophie, S. 117: „Die Maschinen sind ebensowenig eine ökonomische Kategorie, wie der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie.“ Denn die Fabrik „beruht“ hier unmittelbar auf der Technik, der Maschine, wie die „ökonomische Struktur“ der späteren Stellen, so dafs sie also zu der letzteren gehören mufs. Nur mufs man wohl bei der ökonomischen Struktur auch an den Umfang des Marktes, als eine ihrer Bedingungen denken, auf die Marx aufser in den schon genannten Sätzen öfter (Elend d. Phil. S. 112, Kapital I, S. 356, 440) hinweist.

[1]) *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen, 1893.

Nach *R. Stammler* wäre der Streit, was ökonomische Struktur ist, überhaupt ein müfsiger. Denn er behauptet (a. a. O. S. 441): „Es bestehen keine ökonomischen Kategorien“ (ebenso S. 213, 336). Es giebt nach Stammler entweder nur natürlich-technische Wirtschaft, die immer nur Einzelwirtschaft sein kann, oder social-geregelte Wirtschaft, aber kein Drittes. Wenn „social-geregelte Wirtschaft“ nichts anderes heifsen soll, als dafs jede Volkswirtschaft einen durch Sitte oder Gesetz geregelten Zusammenhang der Volksgenossen voraussetzt, so ist dies allerdings richtig, aber auch keinem Nationalökonomen verborgen. Wenn es aber heifsen soll, dafs Sitte und Gesetz auch in der Wirtschaft alles bewirken, so ist dies falsch. Denn es existiert allerdings das von A. Wagner richtig definierte ökonomische Prinzip (siehe oben, S. 288)[1]. Wenn Stammler die von Wagner gemachten ethischen Zuthaten und Einschränkungen ihm entgegenhält (S. 199 ff.), so ist dies gar kein Einwand. Wagner will damit nichts weiter sagen, als dafs das ökonomische Prinzip nur durch Abstraktion isoliert werden kann, in Wirklichkeit mit anderen Prinzipien verbunden vorkommt. Diese „isolierende“ Abstraktion ist aber, wie Stammler wohl zugeben wird, ganz unentbehrlich. Man mufs aus der vielfach verschlungenen Wirklichkeit *ein* Prinzip herausgreifen, seine möglichen Folgen deducieren, und sie mit den wirklichen Folgen vergleichen, um sein Verhältnis zu den andern Prinzipien und die Wechselwirkung aller zu erkennen. Dafs aber das ökonomische Prinzip eine sehr reale Kraft ist, mufste Stammler ein Blick auf die Geschichte lehren. Beständig treibt es unabhängig von bestehender Sitte und bestehendem Gesetz neue wirtschaftliche Methoden und Lebensformen aus sich heraus, die nachher teilweise vom Gesetz anerkannt werden. So ist im Colonat der späteren römischen Kaiserzeit das wesentliche Merkmal, die glebae ascriptio, durch Gewohnheit, jedenfalls infolge der allgemeinen wirtschaftlichen Lage entstanden, sei es dafs die coloni nur Freie, sei es dafs sie zum Teile sklavischen Standes waren. Im ersteren Falle war die Fesselung an die Scholle eine Verschlechterung, im letzteren, weil mit sonstiger persönlicher Freiheit verbunden, eine Verbesserung des Rechtsstandes, die sehr lange, ein Jahrhundert vielleicht, nur durch die

[1] Ökonomisches Motiv und Prinzip sind bei Wagner nahezu gleich.

Gewohnheit bestand, ehe sie im 3. Jahrhundert nach Chr. rechtlich festgelegt wurde [1]). — Welches Gesetz war denn im 17. Jahrhundert Ursache des Aufkommens des Verlagssystems, einer tief einschneidenden wirtschaftlichen Wandlung? — Und welches Gesetz wiederum zwang den Unternehmer die Arbeiter nicht mehr in ihren Wohnungen arbeiten zu lassen, sondern sie in der Fabrik zu vereinigen? Stammler hat fortwährend seine vermeintliche Entdeckung im Sinne, dafs social = äufserlich geregelt ist, eine uralte Wahrheit, die man früher so ausdrückte, dafs jedes Zusammenleben Sitten hervorbringt. Aber der Zusatz „äufserlich" verengert ihm beständig den Blick. Die äufseren Regeln scheinen bei ihm fast eine überirdische Offenbarung, sie sind letzte Thatsachen, während es doch gerade die Aufgabe des Geschichtsforschers und des Geschichtsphilosophen ist, die seelischen, die *inneren* Prozesse zu ergründen, aus denen die äufsere Regel hervorgeht, die das wahre Band der Gesellschaft ausmachen, während die äufsere Regel nur eine Verdichtung eines Teils von ihnen darstellt und mit ihrer Änderung sich ebenfalls verändert. So bleibt seine Betrachtung juristisch, konstruktiv, aber sie ist weder psychologisch, noch historisch, wie sie um den Marxismus zu kritisieren sein müfste. Er ist dogmatisch, aber nicht auf die Erkenntnis des Wirklichen gerichtet. So sagt er (S. 158): „Das menschliche Leben besteht in der Befriedigung von Bedürfnissen und geht inhaltlich hierin ohne Rest auf". Kein empirischer Psychologe wird dies unterschreiben, eher ein Materialist, den Stammler gerade bekämpfen will, vielleicht in etwas gröberem Sinne, als Stammler es meint.

Es besteht also nach Marx die Kausalreihe: bestimmter Stand der Technik — bestimmte Betriebsform — bestimmte Eigentumsordnung. Diese Kausalreihe aber setzt sich noch weiter fort: bestimmter politischer Überbau — bestimmte gesellschaftliche Bewufstseinsformen, die näher als religiöse, künstlerische oder philosophische charakterisiert werden. — Grofse Fortschritte in der Technik — oder im Verkehr — (Engels [2]) fügt nach dem K. Manifest (S. 10, 13, 26), zu den Produktions- die Verkehrs-

[1]) Vergl. darüber die neueste Zusammenfassung aller Ergebnisse der Forschung von *A. Schulten*, *Der römische Kolonat* in der *Historischen Zeitschrift* (begründet von H. v. Sybel), 78. Band, S. 1 ff., bes. S. 10, 11.

[2]) Schrift gegen Dühring, S. 10.

verhältnisse hinzu) ändern die Betriebsformen, die ihnen zu eng geworden sind, gewaltsam; mit dieser Umwälzung geht natürlicherweise gleichzeitig die Umwälzung in den ideologischen Formen, in die die Menschen den ökonomischen Inhalt einkleiden, vor sich; und ebenso naturgemäfs, was mit der Umwälzung der Formen nicht identisch ist, eine Umwälzung des gesamten Überbaues. Es ist wohl zu bemerken, dafs hier die Ideen (als blofse Formen und Kleider, die nicht tragen, sondern getragen werden) keine selbständige Kausalität haben, nur die Abhängigen der wirtschaftlichen Veränderung sind, dafs nur in der Produktion eine wahre Veränderung, ein wahrer Fortschritt stattfinden kann, die Produktion allein also die treibende Kraft, alles übrige passives Mitlaufen ist. Es ist dies der volle Gegensatz zu der Geschichtsauffassung des vorigen Jahrhunderts. Wir erinnern uns, dafs Jean Paul in der Definition der Möglichkeiten des Fortschritts nur eben die Teilfortschritte erwähnte (oben S. 270), die nach Marx ganz passiv sind, den ökonomischen aber offenbar für so passiv hielt, dafs er ihn gar nicht mit aufzählte.

Es ist offenbar, dafs der Klassenkampf hier eine sekundäre Erscheinung ist, die nur im Gefolge der Umwälzung der Produktion auftritt. Im „Elend der Philosophie" ist er noch der Hebel aller Geschichte. „Ohne Kampf kein Fortschritt." „Die schlechte Seite (eines ökonomischen Zustandes) ist es, welche die Geschichte macht, dadurch, dafs sie den Kampf zeitigt" (a. a. O. S. 105). Hier scheint ihn Marx noch als permanent zu denken. Im Kommunistischen Manifest ist der Klassenkampf gleich am Anfange stark hervorgehoben, aber die Produktion schon als Erzeugerin der Klassen dargestellt. In der Fassung von 1859 dagegen scheint eine Epoche der Ruhe, also eine vom Klassenkampfe freie, von einer Epoche der Umwälzung unterschieden zu werden.

Der ganzen hier mit Marx' eigenen Worten wiedergegebenen Ansicht der Geschichte der Menschheit hat Marx keinen besonderen Namen gegeben, erst F. Engels (Schrift gegen Dühring, S. 10) hat sie als „materialistische Geschichtsauffassung" bezeichnet, was ihren specifischen Inhalt nicht ausdrückt, also ein sehr schlechter Name ist[1]). Denn materialistisch ist jede

[1]) Es ist dies eine der nicht seltenen philosophischen Schnellfertigkeiten von Engels, die wie andere beharrlich nachgesprochen wird. Eine

nicht ideologische Theorie, die materiale, sinnliche Elemente für mächtiger als jedes andere hält. Mit demselben Rechte, wie die hier vorliegende, wären die anthropogeographische, die ethnologische und die kulturgeschichtliche Auffassung „materialistisch" zu nennen. Die Ansicht von Marx und Engels ist korrekt unter die ökonomische Auffassung zu subsumieren, und um sie von andern Modifikationen derselben zu unterscheiden, als technisch-ökonomisch zu bezeichnen.

§ 2. Die Einzelbeweise des Marxismus.

Die Illustrationen, die Marx und nach ihm Engels zu ihrer Theorie gegeben haben, alle hier aufzuführen und zu kritisieren[1]), würde eine Gegenkonstruktion der ganzen Geschichte bedeuten. Nur einige Widersprüche gegen die Wirklichkeit, einige Unklarheiten und einige besonders charakteristische Beispiele von dem Verhältnis der Basis zum Überbau will ich hier anführen, als besonders charakteristisch auch solche, wo zu gunsten der Theorie den Thatsachen Gewalt angethan wird.

Die wenigsten Illustrationen finden sich für den Teil der Zusammenhänge, der der wichtigste, allerdings auch der unbestrittenste ist, nämlich den zwischen dem Stande der Technik und des Verkehrs und den Betriebsformen. Nur das kommunistische Manifest giebt zwei Belege. Die auf die Entdeckung Amerikas folgende Erweiterung des Handels verlangte mehr Waren, als die Zunft liefern konnte, darum mufste sie der Manufaktur[2]) weichen, die die Teilung der Arbeit sich besser

solche ist auch die von den Marxisten für sehr treffend gehaltene Widerlegung der Kantischen Unerkennbarkeit des Dinges an sich, nämlich durch den Hinweis auf das Experiment, das wir doch aussinnen, und das immer das erwartete Ergebnis habe, also verrate, dafs wir die Dinge an sich erkennen (!). (L. Feuerbach etc., S. 18.)

[1]) Die bedeutendsten derselben habe ich angeführt in einer kritischen Beleuchtung der Marx-Engelsschen Geschichtstheorie in der Schrift *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig, 1890, S. 40 ff. und S. 132 ff. Hier ist auch das in der Fassung von 1859 stark hervortretende „Umschlagen" eines Zustandes in den entgegengesetzten auf seine Quelle, die Hegelsche Dialektik, nach der jedes Sein seine Negation in sich trägt, zurückgeführt worden.

[2]) So nennt Marx die Produktion, die unter Leitung der die Rohstoffe liefernden und daher auch den ganzen Prozefs in Teile zerlegenden

zu nutze machte. Denn jede grofse Erfindung in der mechanischen Technik hat eine gröfsere Arbeitsteilung zur Folge und jede Steigerung der Arbeitsteilung ruft ihrerseits neue mechanische Erfindungen hervor (Elend der Philosophie, S. 124). Ferner hat die Anwendung des Dampfes die moderne grofse Industrie geschaffen. Im allgemeinen wird man die Einwirkung der Technik auf die Betriebsformen als notwendig anerkennen. Aber hängen diese nur von der Technik ab? — Welche technische Neuerung hat den Übergang von der kollektiven Bearbeitung des Bodens in der Gens zur Einzelwirtschaft herbeigeführt? — Was hat die römischen Latifundienbesitzer veranlafst, zum Zwergbetrieb überzugehen, wie sie im 1. Jahrhundert nach Chr. gethan haben? *K. Rodbertus*[1]) hat erwiesen, dafs es Abnahme des Bedarfs an Getreide, welcher durch das von den Provinzen gesteuerte Korn gedeckt wurde, und gleichzeitige Zunahme der Nachfrage nach den feinern Erzeugnissen der Landwirtschaft war, was intensivere Wirtschaft verlangte. Und intensivere Wirtschaft war eben nur möglich durch Zerlegung des Latifundiums in Parzellen für einzelne Arbeiter. Es war also hier kein technischer Fortschritt, der den Betrieb änderte, sondern eine Veränderung des Marktes und des Bedarfs, hervorgerufen durch wachsende Zahl der Reichen und durch Verminderung des Eigentums der Provinzialen. Nicht eine technische Neuerung bewirkte den neuen Modus des Betriebes, sondern ein neuer Zustand des Eigentums führte ihn herbei. — Die einseitige Formel: neue Technik, neue Struktur ist also durchaus ungenügend.

Nicht minder ungenügend ist die zweite aus der obigen Kausalreihe sich ergebende Formel: Bestimmte Betriebsform — bestimmte Eigentumsverhältnisse, wofür man, da sie doch der juristische Ausdruck der Produktionsverhältnisse sein sollen, den bestimmten juristischen Ausdruck „Eigentumsordnung“ setzen mufs.

kaufmännischen Kapitalisten stattfindet. *K. Bücher* (*Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen, 1893, S. 105) findet diesen Sinn der „Manufaktur“ im Sprachgebrauch nicht begründet und bezeichnet diesen Betrieb als Verlagssystem.

[1]) *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, herausgeg. von B. Hildebrand, 2. Bd. (1864), S. 214—222.

Dafs eine neue Betriebsform zunächst eine neue Einkommensverteilung zur Folge hat, ist für die Zeiten des Privateigentums selbstverständlich; denn nicht alle werden sich die neue Betriebsform in gleicher Weise zu Nutze machen können oder wollen. Das Verlagssystem hat den Verleger bereichert, den zünftigen Handwerker schwer geschädigt. Aus der veränderten Einkommensverteilung kann auch, da mobiles Vermögen meist käuflich ist, eine veränderte Verteilung des Vermögens allmählich hervorgehen, ja es kann sogar, wenn der Grundbesitz mobil, nicht an Familien und Körperschaften gebunden ist, eine andere Verteilung des Grundbesitzes folgen. Aber man mufs unterscheiden zwischen den Thatsachen und den Prinzipien der Verteilung des Einkommens und des Vermögens. Dafs eine Änderung der Prinzipien stattfinde, ist durch die neue Betriebsform nicht notwendig gemacht; wir sehen sie vielmehr in der Geschichte immer zunächst sich in die alten Prinzipien einfügen. Die neue Verlegerindustrie und der gleichzeitige Verfall des zünftigen Handwerks haben zunächst gar keine rechtlichen Folgen gehabt; später haben sie, indem die vom Absolutismus festgehaltenen Lohn- und Preisregulierungen aufgegeben wurden, nur zur Änderung der Gesetzgebung über das Einkommen geführt, nicht über das Eigentum im engeren Sinne, das Vermögen.

Die wichtigsten der prinzipiellen Änderungen des Eigentumsrechts (nicht faktischen Änderungen der Einkommensverteilung), die in geschichtlicher Zeit stattfanden, sind: Entstehung des Feudalismus, Einführung und Aufhebung des kanonischen Zinsverbotes, und Abschaffung des feudalen Eigentums. Von diesen ist wohl nur die Aufhebung des Zinsverbotes dem Drängen des wirtschaftlichen Begehrens zu danken. Der Feudalismus ist einfach die Anpassung der staatlichen Organisation, als deren Vorbild das römische imperium den germanischen Königen vorschwebte, an die wirtschaftlichen Verhältnisse der germanischen Völker, also einer Wechselwirkung zwischen Politik und Ökonomie entsprungen[1]. Wegen der Zerstreuung des Volkes über weite Länderstrecken und wegen Mangels jeder Beamtenschaft mufsten die Könige den grofsen Grundbesitzern mit staatlichen Funktionen auch staatliche Gewalt übertragen, die wiederum

[1] Vergl. meine oben (S. 317) genannte Schrift, S. 50 f. und S. 136 f.

den Besitz der ihnen untergebenen Gemeinfreien in ein Untereigentum verwandelte, sie zu Hörigen machte. Die Einführung des Zinsverbotes war durchaus ideologisch, ein Teil der christlichen Sittenlehre, allerdings auch nicht allzusehr der damaligen Naturalwirtschaft der germanischen Völker widersprechend. Die Abschaffung aber des feudalen Eigentums und mit ihm der Feudallasten lag in der Richtung auf staatsbürgerliche Gleichheit, die, ideologisch aus den Systemen des Naturrechts entsprungen, vom Absolutismus als Waffe gegen die Stände benutzt, teils durch ihn, teils durch gewaltsame Empörung der Bauern durchgeführt wurde. Die bessere ökonomische und rechtliche Lage war das lockende Ziel, das den Bauer zur Abschüttelung seiner Ketten reizte, aber keine vorangegangene Änderung in der landwirtschaftlichen Technik. Höchstens könnte man sagen, die Abschaffung des feudalen Eigentums sei Folge des wirtschaftlichen Begehrens, das Marx unter dem Ausdrucke „Klassenkampf“ mitbegreift, gewesen. Aber dann sind doch die neuen Eigentumsverhältnisse mehr als der juristische Ausdruck der Produktionsverhältnisse. Sie sind *bewufst* von einer Klasse gefordert worden, nachdem eine andere infolge technischen und wirtschaftlichen Aufschwunges sich erhoben hatte. Und die staatsbürgerliche Gleichheit, vielleicht nur die Gleichheit gemeinsamer Unterordnung unter einen und denselben Absolutismus, eine politische Idee, wird ein mächtiger Hebel, die Forderungen der zurückgebliebenen Klasse auch wirklich durchzusetzen. So finden wir auch hier eine enge Verbindung der Eigentumsverhältnisse nicht blofs mit der Wirtschaft, sondern auch mit der Politik. Diese letztere ist im klassischen Altertum noch offenkundiger. Viele Völker des Altertums, z. B. die Messenier, die Ureinwohner von Thessalien, von Kreta, haben infolge unglücklicher Kriege, also politischer Ereignisse, ihr Eigentum am heimischen Boden eingebüfst und es als schwer belastetes Untereigentum von ihren Besiegern zurückerhalten. Also neue Eigentumsordnungen sind bisher in der Geschichte enger noch als mit wirtschaftlichen, mit politischen Tendenzen und Ereignissen verbunden gewesen.

Was F. Engels[1]) und die Marxisten immer als den stärksten Beweis dafür bringen wollen, dafs neue Wirtschaft neues Recht

[1]) L. Feuerbach u. s. w. S. 51.

schaffe, nämlich die Einführung des römischen Rechtes, welches, ein Recht des Warenaustausches, am Ende des Mittelalters durch die Steigerung des Verkehrs notwendig geworden sei, das beweist nicht soviel, als sie annehmen. Denn das neue römische Recht war keine neue Rechtsordnung im Sinne einer neuen Eigentumsordnung; es stellt kein Prinzip auf, das nicht vorher in beschränkterer Geltung schon im deutschen Rechte vorhanden wäre; es dehnt nur einige Prinzipien weiter aus, als sie in diesem gegolten hatten. Auch das deutsche Recht kannte den Austausch von Waren; das römische enthielt nur die Regeln dieses Austausches mehr ins einzelne entwickelt. Auch für das deutsche Recht war der Grund und Boden nicht absolut unveräufserlich; es schränkte die Fälle der Veräufserung nur ein und leistete übrigens hierin dem römischen Rechte auch nach dessen Aufnahme auf dem europäischen Festlande einen langen, erfolgreichen Widerstand.

Wenn man aber den juristischen Überbau vollends in dem Sinne versteht, wie ihn Marx, Engels und die Marxisten verstehen müssen, da sie ja nichts Selbständiges anerkennen, dafs er auch das öffentliche Recht und mit ihm das Strafrecht einschliefse, so wagt man sich in ein Gebiet, wo der Zusammenhang mit der Wirtschaft nur noch sehr indirekt und locker ist. Wenigstens der Inhalt der Ideen, die im Strafrechte ausgeführt werden, hat mit ihr nichts zu thun. Höchstens könnte sie für die Ausführung der Ideen materielle Mittel, wenn solche nötig werden, liefern. Diese sind aber doch nur eine Bedingung, nicht die Ursache der Ausführung und würden, wenn die Ideen nicht vorhanden wären, zu irgend welchen anderen Zwecken verwendet. Zwischen der Carolina (1532) und irgend einem Strafgesetzbuche des 18. Jahrhunderts liegen nur zwei Jahrhunderte, innerlich aber eine ganze Welt rechtlichen Fortschritts. Die Carolina enthält das jus talionis noch strenger durchgeführt als die Strafgesetzbücher des Mittelalters. Der Brandstifter z. B. wird nach dem Sachsenspiegel nur enthauptet, nach der Carolina aber verbrannt[1]). Vom Sachsenspiegel also zur Carolina hätte — um die schematische Ausdrucksweise der Marxisten anzuwenden —

[1]) Vergl. Carolina, Art. 125. Vergl. auch *L. Günther, Die Idee der Wiedervergeltung*, I, Erlangen 1889, S. 293.

trotz ökonomischem Fortschritt ein rechtlicher Rückschritt stattgefunden. Dagegen ist im 18. Jahrhundert das jus talionis aufgegeben; die Strafe ist nicht mehr Rache, sondern nach *Chr. Thomasius'* [1]) Ausdruck Heilmittel; sie soll nicht zur Vergeltung, sondern zur Abschreckung und Besserung des Verbrechers sowohl wie der Bürger dienen und soll nur den Schuldigen, nicht den blofs Verdächtigen treffen. Darum sind die Folter und die Verstümmelungen abgeschafft; die Untersuchungshaft wird von der Strafhaft unterschieden, die Todesstrafe sehr eingeschränkt. Was war nun der Beweggrund aller dieser Reformen? Sie wurden bekanntlich von den Rechtsphilosophen, besonders Grotius, Thomasius, Montesquieu, Beccaria, konstruiert auf Grund der Idee des Naturrechts, eines idealen Rechts der Freiheit und der Gleichheit. Auf dieses und die Theorie des Gesellschaftsvertrages gründeten sie die politische Freiheit, die Sicherheit vor der politischen Willkür und den Anteil jedes Einzelnen an der Regierung, nicht minder aber auch das, was Montesquieu (siehe oben S. 272) die Freiheit des Bürgers nennt, die Sicherheit gegen richterliche Willkür. Und wenn letztere vom aufgeklärten Absolutismus aus der Theorie in die Praxis übertragen wurde, so liegt weder ein ökonomischer Zweck noch eine ökonomische Ursache zu Grunde, sondern nur die Neigung des aufgeklärten Absolutismus, alle fortschrittlichen Ideen, soweit sie nicht seine Macht in Frage stellten, auszuführen, wie er auch z. B. in Deutschland den allgemeinen Volksunterricht und überall in Europa die Wissenschaft förderte. Diese Neigung wäre unmöglich gewesen, wenn nicht die Ideen, von wirtschaftlichem Nutzen unabhängig, eine starke Macht über den Menschen ausübten.

Verfolgen wir die Stockwerke [2]) des sogenannten Überbaues

[1]) Vergl. *Institutiones jurisprudentiae divinae* 1688, III, 7, § 55, § 103 ff. *L. v. Bar*, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Berlin, 1882, S. 129 (über die Carolina), S. 147—165 (über das Strafrecht des 18. Jahrhunderts).

[2]) Marx' Gleichnis hat nur dann einen Sinn, wenn man statt „Basis" das Erdgeschofs versteht. Denn die Basis ist die „ökonomische Struktur", die vom Überbau wiederholt wird. Die Basis eines Hauses aber ist strukturlos; erst das Erdgeschofs zeigt den Zusammenhang verschiedener Teile. Vergl. meine Abhandlung im *Archiv für Geschichte der Philosophie*, herausg. von L. Stein, Bd. VIII, S. 333/334.

weiter, so wäre das nächste die Politik, die innere wie die äufsere, in ihrer behaupteten völligen Abhängigkeit von der Ökonomie. Die Belege, die Marx und Engels dafür anführen, sollen auch hier mehr beweisen, als sie beweisen können. So kennt Engels für das Aufkommen der fürstlichen Gewalt, die am Ausgange des Mittelalters allgemein ist, nur eine ökonomische, eigentlich nur technologische Ursache, die Anwendung der neu erfundenen Feuerwaffen. Er vergifst, dafs diese Feuerwaffen doch nur ein Mittel sind, die nichts bedeuten ohne den Zweck, der ihnen gegeben wird, dafs der Zweck aber durch politische Ideen gesetzt wird, durch das Vorbild des römischen Cäsarentums, das der Kaiser und in gewissem Grade — mit Einmischung des deutschen altgermanischen Heerkönigtums — auch die Könige der anderen Nationen nachzuahmen suchten, das bald im Staatsrecht ebenso erneuert wurde, wie im Privatrecht das römische jus civile. *K. Lamprecht*[1]) sagt, Grundherrlichkeit und Vogtei seien die Quellen der landesherrlichen Gewalt. Die Grundherrlichkeit ist nur in dem Sinne ein ökonomisches Verhältnis, dafs der Grundherr mehr Land als seine Hintersassen besitzt; vor allem aber ist sie wegen der staatlichen Hoheitsrechte des mittelalterlichen Grundherrn ein politisches Verhältnis. Die Vogtei jedoch ist ein rein politisches Verhältnis, die Vertretung der Reichsgewalt im Grundbesitz des Reiches oder solchen gegenüber, die frei waren, aber des Reiches Schutz nachsuchten. So ergiebt sich die neue politische Gewalt aus den schon bestehenden Gewalten; dafs aber gerade damals ihr beständiges Streben nach der Staatsgewalt des römischen Imperiums mehr Erfolg als zuvor hatte, das lag vor allem an der Zwietracht der Stände, der Städte und der Ritterschaften, die, obgleich beide der fürstlichen Gewalt feindlich, sich arg befehdeten und sich dadurch ihr gegenüber widerstandsunfähig machten, zumal sie auch beide beständig durch Empörungen der Bauernschaft bedroht wurden. Diese allgemeine Zwietracht aller Stände mag auf Änderung der wirtschaftlichen Lage zurückzuführen sein, sie hat aber den Absolutismus nicht geschaffen, sondern eine schon vorhandene politische Gewalt gekräftigt. Das absolute Fürstentum aber hat dann seinerseits

[1]) *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, I, Leipzig, 1886, S. 1257, 1258.

auf die Ökonomie in einschneidender Weise zurückgewirkt. Es hatte die Macht, sein Geldbedürfnis und seine Geldliebe durch Unterwerfung der Ökonomie unter seinen Willen zu befriedigen. Wenn Marx anführt, dafs Ludwig XIV. von Frankreich die Naturalsteuer in Geldsteuer verwandelt und dadurch das Elend des französischen Bauern verschlimmert habe, so ist ihm dies nur ein Sieg der Ökonomie über die Politik, während es gerade umgekehrt den starken Einflufs der Politik auf die Ökonomie beweist. Nicht minder beweisend ist die gesamte „regulation and protection“, die Adam Smith dem Staate seiner Zeit und der früheren Zeiten so sehr vorwirft, die eigene wirtschaftliche Thätigkeit des Staates, der soviel in „Regie“ nahm, und das ganze System der Monopole Einzelner oder privilegierter Gesellschaften, das in der Geschichte des Welthandels keine geringe Bedeutung hat. Und so finden wir überhaupt in der Geschichte keine einseitige Bestimmung der Politik durch die Ökonomie, sondern überall und immer eine innige Wechselwirkung der politischen und ökonomischen Tendenzen aufeinander[1]).

[1]) Andere Beispiele dafür S. 48 ff. meiner Schrift. Ein von sehr vielen Seiten, zuletzt als Marxist bekannter Tagesschriftsteller (vergl. die oben citierte Abhandlung in den *Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik*, 3. Folge, Bd. XI (1896), S. 14/15) hat gegen diese Schrift eine sogenannte, von Verdrehungen und Naivetäten wimmelnde Kritik veröffentlicht, die zu niedrig ist, als dafs ich darauf einzugehen hätte. Besonders köstlich ist seine Naivetät in Bezug auf die Monopole. Gegen die Verbindung des fürstlichen Absolutismus mit der grofsen Zahl der unter ihm aufkommenden Monopole wendet er allen Ernstes Luthers Schrift „Von den Gesellschaften Monopoliis“ ein, die beweise, dafs die Monopole lange vor der absoluten Monarchie bestanden. Dieser Herr weifs nicht, dafs zu Luthers Zeit die Gewalt der Landesfürsten schon eine sehr grofse ist — wie hätten sie sonst die Reformation durchsetzen können? —, weifs auch nicht, dafs Luther in der genannten Schrift gerade den Fürsten an der Gewalt der Monopole Schuld giebt. So geht es, wenn man über Schriften spricht, die man nicht gelesen hat. Von der Höhe seines Marxismus dekretiert dieser Herr dann, dafs die Monopole nicht eine ökonomische Form der absoluten Monarchie seien, sondern die absolute Monarchie eine politische Form der kapitalistischen „Produktionsweise“. Dasselbe hätte dieser Herr von dem diametralen Gegensatze des Absolutismus, der Republik und der konstitutionellen Monarchie, behaupten können: beide sind auch „Formen“ der kapitalistischen Produktionsweise. Wir hätten dann Verschiedenheit der Formen bei Identität des Inhalts; die Formen also wären selbständig gegenüber dem Inhalte, was von den Marxisten beständig geleugnet wird, aber einen solchen Polemiker wie den erwähnten nicht weiter anficht, weil er überhaupt weniger der Wahrheit als seiner Schmähsucht dienen will.

Endlich sind auch die Ideologien, selbst die höchsten, also Moral, Religion, Philosophie, nur Begleiterscheinungen der ökonomischen Einrichtungen. Es ist selbstverständlich, dafs letztere wie alle Einrichtungen, die Weltanschauung der unter ihnen lebenden Menschen gestalten *helfen*, aber ebenso notwendig, dafs sie nicht *allein* den Ideeninhalt gestalten, wie Marx und Engels annehmen. Ihre Beweise sind hier am wenigsten stichhaltig, wie z. B. das Quidproquo von Engels, der dem Inhalte des Christentums des Mittelalters seine äufsere Verfassung, die Hierarchie, unterschiebt, die gleich der weltlichen eine feudale sei, und damit die Abhängigkeit der religiösen Ideologie von der ökonomischen Lage nachgewiesen zu haben glaubt. Auch vor einem Widersinne scheuen hier diese Verehrer der Ökonomie nicht zurück. Dazu gehört der Satz des Kommunistischen Manifestes (S. 23): „Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprachen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens aus.“ Dieser Satz soll eine Illustration sein zu dem wenige Zeilen vorher stehenden Satze, „dafs die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet“. Er ist aber widersinnig und historisch unrichtig. Widersinnig ist er, weil hier zwei Gebiete des menschlichen Lebens vermengt werden, die jedenfalls so weit von einander getrennt sind, dafs jedes in selbständiger Kausalreihe fortschreitet, nur gelegentlich von dem anderen bestimmt ist. Es sind die Gebiete des Willens und des Wissens. Die freie Konkurrenz ist eine Forderung des Verkehrs, die Gewissens- und Religionsfreiheit aber, überhaupt die Freiheit des Wissens, ist ein *unwillkürliches* Ergebnis des Denkens, der sogar sich wider Willen oft aufdrängenden Überzeugung. Nicht das Nebeneinanderbestehen vieler konkurrierender Meinungen, sondern den Sieg einer einzigen Meinung, die man für die Wahrheit hält, verlangt man, da die Wahrheit nur eine sein kann, wie sehr man auch gewaltsame Unterdrückung verabscheut und nur von den Gesetzen der Entwickelung der Intelligenz die Alleinherrschaft der Wahrheit erwartet. Aber auch historisch unrichtig ist jener Satz; denn die ersten Keime einer freien Wissenschaft haben im ausgehenden Mittelalter einen Ursprung, der durchaus nicht in der ökonomischen Lage begründet ist. Es ist vielmehr die fruchtbare Berührung der mittelalterlichen Weltanschauung mit derjenigen des gleichsam

wieder erwachenden Altertums, die einen Konflikt und mit ihm eine neue Bewegung wissenschaftlichen Denkens erzeugt. Das von der Tradition sich befreiende System des Kopernikus ist angeregt worden durch Ciceros und Plutarchs Schriften, die damals erst bekannt wurden und verschiedene Elemente der dem Sinnenschein entgegengesetzten pythagoreischen Spekulation bewahrten. Und diese freie Wissenschaft entstand und erblühte vor der freien Konkurrenz in der Zeit des fürstlichen Absolutismus, der strengsten obrigkeitlichen Regelung der gesamten Wirtschaft[1]).

Leider ist nun Marx in der Ableitung der Ideologien von socialen Motiven nicht vor direktem Widerspruche gegen die Thatsachen zurückgeschreckt oder, was er vielleicht nicht ernst meinte, von seinen Anhängern für bare Münze genommen worden. Zur Kritik der politischen Ökonomie S. 55 sagt Marx: „John Locke, der die neue Bourgeoisie in allen Formen vertrat, die Industriellen gegen die Arbeiterklassen und die Paupers, die Kommerziellen gegen die altmodischen Wucherer, die Finanzaristokratie gegen die Staatsschuldner, und in einem eigenen Werke sogar den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand nachwies“. Dafs Lockes sociale Stellung seine Erkenntnistheorie bestimmt habe, ist einfach unhistorisch. Denn der Lord Bacon von Verulam, der bürgerliche Neigungen durchaus nicht hegte, und der Verteidiger Karls I, der Erzieher Karls II, Thomas Hobbes, der Wortführer des strengsten Absolutismus, beide befolgten in der Erkenntnistheorie dieselbe Richtung wie Locke. Dafs ein Verstand, wie ihn Locke annimmt, der keine angeborenen Ideen besitze, sondern alles der Erfahrung verdanke, ein bürgerlicher, ein solcher aber, wie ihn Lockes Gegner annehmen, der angeborene Ideen besitze und auf die Erfahrung anwende, ein nicht-bürgerlicher, sondern feudaler oder adliger Verstand sei, dies ist höchstens ein Witz, ein Vergleich der angeborenen Vorrechte des Adels mit den vermeintlich

[1]) Vergl. *L. Ideler, Über das Verhältnis des Kopernikus zum Altertum*, im *Museum der Altertumswissenschaft*, herausg. von F. A. Wolf und Ph. Buttmann, Bd. II (1810), S. 393 ff. Und zwar meint Ideler (a. a. O. S. 452), Kopernikus habe die „Docta Ignorantia“ des Kardinals Nikolaus von Kues nicht gekannt, sei also unmittelbar durch die Alten geweckt worden.

angeborenen Ideen, aber durchaus keine Beweisführung, daſs die Erkenntnistheorie Lockes die bürgerliche ist. Der sehr gut bürgerliche Kant vertritt bekanntlich eine ganz andere, nicht alles aus der Erfahrung ableitende Ansicht. Trotzdem, daſs also hier höchstens Spielerei vorliegt, ist der letzte Teil der Charakteristik Lockes ebenso ernsthaft wie der erste citiert worden[1]).

Das ganze Bestreben, die „Ideologien in enge Verwandtschaft mit der ökonomischen Struktur zu bringen", zeigt seine Gefahren, wenn man den Versuch macht, etwa die Geschichte der Mathematik auf diese Weise als Frucht der Ökonomie darzustellen. So völlig unabhängig wie diese, so lediglich der Konsequenz esoterischer Tradition folgend sind freilich die übrigen Ideologien nicht. Aber auch sie haben doch eine starke eigene Logik in sich, kraft deren sie wachsen und weit über die Suggestionen der unmittelbaren Umgebung hinausgehen können. Was aber vollends bei Marx und Engels fehlt, ist die Rückwirkung der Ideologien auf die Volkswirtschaft, die ganz handgreiflich ist und nicht ausbleiben kann, da der thätige Arbeiter der Volkswirtschaft, der Mensch, zugleich der Träger der Ideen, der Ideologien ist und Ideen die Lenkerinnen seines Handelns sind. Wenn öffentliche und private Sittlichkeit das Gedeihen der Völker fördert, so ist dies der Erfolg der Ideen; wenn die Kirche im Mittelalter $^1/_3$ des Grundbesitzes, $^1/_2$ des Einkommens und $^2/_3$ des Vermögens von ganz Europa in ihren Händen hat[2]), so verdankt sie diesen wirtschaftlichen Erfolg der Macht der Ideen. Aber diese Seite der Betrachtung sucht man bei Marx und Engels vergebens[3]).

[1]) Von *E. Bernstein* in der *Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen*. Stuttgart, 1895. Band 1, Teil 2, S. 696.

[2]) Vergl. meine oben S. 317 citierte Schrift, S. 56 u. S. 139.

[3]) Am 26. Oktober 1895 erschien in der Leipziger Volkszeitung ein Brief von F. Engels vom 27. Oktober 1890. Dem Adressaten, der ihn auf meine oben genannte Schrift aufmerksam gemacht hatte, schreibt er u. a. darin: „Wenn also Barth meint, wir leugneten alle und jede Rückwirkung der politischen etc. Reflexe der ökonomischen Bewegung auf diese Bewegung selbst, so kämpft er einfach gegen Windmühlen. Er soll sich doch nur den 18 Brumaire von Marx ansehen, wo es sich doch fast nur um die besondere Rolle handelt, die die politischen Kämpfe und Ereignisse spielen, natürlich innerhalb ihrer allgemeinen Abhängigkeit von ökono-

Nur eine Spur einer wenig bewufsten Ahnung ist bei Engels und den Marxisten vorhanden, dafs mit der ökonomischen Seite nicht alles erklärt sei. Diese Spur zeigt sich in der schwankenden Namengebung, die sie für die vorgetragene Lehre anwenden. Sehen wir z. B. die Einleitung von Engels an, die er zu *„den Klassenkämpfen in Frankreich 1848—1850 von K. Marx“* [1]) gegeben hat, so spricht er gleich zu Anfang von der „materialistischen Auffassungsweise“, drei Zeilen später von der „Theorie“, auf der nächsten Seite von der „materialistischen Methode“. Und so geht es überhaupt auch in den Schriften der Marxisten durcheinander. Öfter auch ist von der materialistischen „Hypothese“ die Rede. In der „Auffassung“ liegt aber die Nebenbedeutung, dafs die Betrachtung doch subjektiv sei, vielleicht nicht alle Bestimmungen des Gegenstandes erschöpfe, in „Methode“ und „Hypothese“ hingegen wenigstens die Anerkennung, dafs die Untersuchung, die freilich nach der Meinung der Marxisten den fundamentalen Satz nur näher beweisen, nicht ändern kann, doch noch nicht völlig abgeschlossen ist, wobei jedoch der erkenntnistheoretische Fehler begangen wird, eine sachliche Voraussetzung „Methode“ zu nennen. (Vergl. oben

mischen Bedingungen. Oder „das Kapital“, den Abschnitt z. B. über den Arbeitstag, wo die Gesetzgebung, die doch ein politischer Akt ist, so einschneidend wirkt, oder den Abschnitt über die Geschichte der Bourgeoisie (24. Kapitel). Oder warum kämpfen wir denn um die politische Diktatur des Proletariats, wenn die politische Macht ökonomisch ohnmächtig ist? Die Gewalt (d. h. Staatsmacht) ist auch eine ökonomische Potenz!“ — Dafs die Stellen aus Marx, auf die mich Engels verweist, Thatsachen enthalten können, die die in Frage stehende Wechselwirkung beweisen, das will ich nicht leugnen, ebensowenig, dafs Marx und Engels die Wichtigkeit der politischen Macht für das Proletariat unmittelbar erkannt und danach gehandelt haben. Es fragt sich nur, ob ihnen zur Zeit der Niederschrift ihrer verschiedenen theoretischen Zusammenfassungen jene Wechselwirkung so klar war, dafs sie sie bewufst als ein konstitutives Element der Wirklichkeit anerkannten. Und dies mufs ich verneinen. Denn wäre es der Fall gewesen, so hätten sie die Wechselwirkung in ihre Formeln mit aufgenommen, nicht gänzlich davon geschwiegen. Nicht minder schweigen davon die Marxisten mit geringen Ausnahmen. — Im übrigen enthält Engels' Brief — allerdings in unentwickelter, nicht ganz klarer Begründung — zu gunsten meiner Auffassung wertvolle Konzessionen, die doch auf gewisse Modifikationen der „materialistischen Geschichtsauffassung“ hinauslaufen.

[1]) Abdruck aus der Neuen Rheinischen Zeitung, (Hamburg, 1850), Berlin, 1895.

S. 36, Anm.)[1]). Aber dieses Aufdämmern von Gegeninstanzen gedeiht nicht bis zur hellen Erkenntnis.

Marx' und Engels' jüngere Nachfolger waren noch weniger berührt durch irgend welche Bedenken und sind noch eifrig am Werke, die Allmacht der Ökonomie über die Geschichte wenn auch nicht zu erweisen, so doch wenigstens zu verkünden. Jeder Rest kritischer Besonnenheit ist verschwunden. „Unser Denken ist die Funktion des kapitalistischen Milieus“ spricht einer von ihnen, *H. Lux*[2]), mit einem mathematischen Gleichnisse aus. Er hätte gleich sagen können: „Wir sind die Automaten des Ganges der Ökonomie.“

Ihr Bemühen zeigt sich besonders stark in Bezug auf die Ideologien und hat schon sehr charakteristische Entdeckungen gezeitigt. Seitdem Engels entdeckt hat, dafs Calvins Dogma der Gnadenwahl der religiöse Ausdruck der Thatsache war, „dafs in der Handelswelt der Konkurrenz Erfolg oder Bankerott nicht abhängt von der Thätigkeit oder dem Geschick der Einzelnen, sondern von Umständen, die von ihm unabhängig sind“ [3]), glauben seine Nachfolger alle Geheimnisse der ganzen Religionsgeschichte enthüllt, anstatt zu fragen, warum die Schotten Calvins Lehre aufnahmen, die damals noch dem Weltverkehr fern standen, und was den heiligen Augustinus, den Urheber jenes Dogmas, geleitet hatte. Statt dessen wird die Dogmengeschichte weiter in der einfachsten Weise ökonomisch gedeutet. So offenbart *K. Kautsky*[4]): „Was die verschiedenen Flaggen heutzutage für die verschiedenen Nationen und Parteien, das war der Kelch für die Hussiten: ihr Feldzeichen, um das sie sich scharten, nicht ihr Kampfobjekt.“ Das Objekt sind vielmehr die „Ausbeutungs- und Herrschaftsmittel der Kirche“ (S. 182). Natürlich meint Kautsky nicht blofs den Kelch, sondern das ganze theologische System der Hussiten, wie überhaupt

[1]) Denselben Fehler begeht Stammler, a. a. O. S. 77, 256. Stammler nennt den Marxismus sogar „formale Methode“. Aber formale Methoden sind Induktion, Deduktion, Analogie, indirekter Beweis u. s. w., niemals jedoch ein Satz materialen Inhalts.

[2]) *Etienne Cabet und der ikarische Kommunismus.* Stuttgart, 1894, S. 149.

[3]) *Neue Zeit*, Jahrgang 1892/1893, 1. Bd., S. 43.

[4]) *Die Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen*, I, 1, S. 207.

alle theologischen Systeme des ausgehenden Mittelalters nur die Masken wirtschaftlichen Begehrens sind. „Der heilige Geist hatte wenig damit (mit der Reformation) zu thun“ (S. 183)[1]). *P. Lafargue*[2]) entdeckt: „der Pantheismus und die Seelenwanderung der Kabbala sind weiter nichts als metaphysische Ausdrücke für den Wert der Waren und ihren Austausch . . . Marx hat nachgewiesen, dafs der kapitalistische Austausch mit Gelde anfängt, um wieder auf Geld auszulaufen, aber auf Geld mit einem Aufschlag: Die Theosophie der Kabbala geht von der Einheit, der ersten Sephirah, aus, um mit der zehnten Sephirah zur zusammengesetzten Einheit zu führen, weil diese die Eigenschaften der neun vorhergehenden Sephiroths[3]) vereinigt“[4]).

[1]) Solche Sätze haben noch den Nebenzweck, die Ideologien in den Augen des Lesers herabzusetzen. Kautsky ist darin sehr gewandt. So sagt er (*Neue Zeit*, 9. Jahrg., Bd. II, S. 48) über die Stimmung der Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts, nachdem er ihre Leiden geschildert hat: „Unter dem Einflufs dieser Situation wuchs das Bedürfnis nach Tröstung und Betäubung, nach Religion und Alkohol.“ Für das Christentum war nach ihm (*Die Geschichte des Socialismus*, I, 1, Stuttgart, 1895, S. 24) „in seinen Anfängen die mafsgebende Klasse ein grofsstädtisches Lumpenproletariat, das sich der Arbeit entwöhnt hatte“, während aus den besitzenden Klassen nur wenige durch „die katzenjämmerliche Stimmung jener Zeit“ (a. a. O. S. 27) zu der neuen Lehre hingezogen wurden. Kautsky folgt hierin, wie auch andere Marxisten, seinem Meister, der öfter, gelegentlich und ungelegentlich, seiner Geringschätzung religiöser und anderer Ideen Ausdruck gegeben hat. In der Neuen Zeit, 9. Jahrg., Bd. I, S. 574/575 ist sogar in einem Briefe von Marx eine von Engels, dem Herausgeber, fast gar nicht verhüllte sehr arge Blasphemie enthalten. Diese Art, seine Erhabenheit über die Ideen der Vergangenheit zu zeigen, die alle bisherige Civilisation und Kunst erzeugt haben, gereicht schon Marx' Schriften nicht zur Zierde und wirkt bei seinen Nachahmern um so unerfreulicher, je weiter die wissenschaftliche Persönlichkeit des Nachahmers hinter der von Marx zurückbleibt.

[2]) Die Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen, II, 2, S. 489.

[3]) Sephiroth ist schon ein Plural!

[4]) Nach dieser Leistung wird nächstens wohl von Lafargue noch eine Geschichte der Astronomie erscheinen, deren Hauptneuheiten ich in der glücklichen Lage bin schon heute verraten zu dürfen: Unter den Pythagoreern, die, obwohl aristokratisch gesinnt, doch durch ihre Seelenwanderung und durch Tradition noch voll von Erinnerungen an den urwüchsigen Kommunismus und selbst kommunistisch organisiert waren, gab es keine Standesunterschiede; daher hatte die Erde vor den übrigen Weltkörpern nichts voraus, sie bewegte sich mit ihnen um das

Schade, daſs Lafargue nicht die ökonomischen Prozesse angegeben hat, die bei den Indern schon in den ältesten Zeiten, vor Buddha und nach Buddha, im Zustande einfachster Naturalwirtschaft so ausschweifende Vorstellungen von Seelenwanderung erzeugten. Man sieht, von der inneren Notwendigkeit der Weiterbildung eines religiösen Gedankensystems ist keine Rede. Die Ursache ist neben der Voreingenommenheit durch die Theorie meist auch Unfähigkeit, sich in die Stimmungen und Seelenkämpfe der früheren Menschen hineinzudenken. Die Marxisten sind umgekehrte Fauste. Wenn der Erdgeist zu Faust sagt: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir", so könnte er zu den Marxisten sagen: „Ihr begreift nur den Geist, dem ihr gleicht, nicht die Menschen der vergangenen Jahrhunderte." Und mit aller ihrer Kunst können die Marxisten nur eins nicht erklären: warum die Anhänger der verschiedenen Bekenntnisse, die Mitglieder der verschiedenen Sekten auch dann ihrem Glauben treu bleiben, wenn dies ihrem ökonomischen Interesse, durch das sie angeblich geleitet werden, nicht mehr förderlich, sondern höchst zuwider ist. Warum gingen die Hussiten ins Ausland, d. h. ins Elend, anstatt ihr Bekenntnis zu wechseln? Warum ertrugen so viele protestantische Gemeinden jede landesherrliche Bedrückung, anstatt durch Wechsel des Bekenntnisses

Centralfeuer, Hestia, (das übrigens das Abbild ihres gemeinsamen Centralkochherdes ist). Dann kam die Zeit der verschiedenen Stände und Klassen. Darum ist bei Aristoteles und Ptolemäos die Erde aristokratisch; sie steht still, und um sie bewegen sich die vielen Sphären von verschiedener Vornehmheit, der Gliederung der damaligen Gesellschaft entsprechend. So blieb es natürlich durch das aristokratisch-feudale Mittelalter hindurch. Erst der im 16. Jahrhundert beginnende Welthandel mobilisiert wieder die ganze Wirtschaft; er bewegt auch die Erde selbst und läſst sie im System des Kopernikus wieder kreisen. Es entwickelt sich der Antagonismus der Tendenzen der Bourgeoisie (zwischen Weltmarkt und Schutzzoll, Freiheit nach oben und Unterdrückung nach unten, Streben nach Absatz und Niederhaltung der Arbeitslöhne); derselbe Antagonismus erscheint auch bald am Himmel als Centripetal- und Centrifugalkraft in Newtons System. Wie die ganze kapitalistische Welt steht die Astronomie gegenwärtig vor unlösbaren Schwierigkeiten. Erst die socialistische Wissenschaft wird in die kapitalistische Anhäufung von Sternen, die man Milchstraſse nennt, Ordnung bringen und das Problem der drei Körper, an dem sich die bürgerliche Wissenschaft die Zähne vergeblich ausbricht, wie manches andere Problem „spielend" lösen.

Ruhe zu erkaufen? Warum liefsen sich in den Niederlanden so viele (nach Hugo Grotius'[1]) Berechnung 100 000 schon zu Karls V Zeit, durch Alba 18 000!) schlachten, anstatt wie Heinrich IV durch eine Messe zwar nicht Paris, aber ihr Leben zu gewinnen? Warum gingen die Hugenotten lieber in die Verbannung, anstatt den Calvinismus, der doch blofs zur „Verkleidung ihrer Interessen diente“, abzuschwören? Bei einigem Nachdenken hätten die Marxisten solchen Fragen gegenüber gefunden, dafs es noch andere Mächte giebt, als ökonomische Interessen.

Und gerade die Reformation, mit anderen gleichartigen religiösen Bewegungen verglichen, beweist, wie sehr diese, von der äufseren Lage wenig abhängig, einer gewissen immanenten Notwendigkeit folgen. Wenn wir von den primitivsten Arten religiöser Vorstellungen absehen, so finden wir bei allen fortschreitenden Völkern auf einer gewissen Stufe einen naturalistischen Polytheismus, der, wie *Ed. v. Hartmann*[2]) richtig bemerkt hat, alle Naturkräfte in seinem System enthält, aber sich um einen der drei grofsen Götterkreise (Erd- und Himmelsgötter, Sonnengötter, Gewittergötter) dreht. Diese Naturgötter haben für das sittliche Leben wenig Bedeutung; sie sind mehr elementare Mächte, während die Beziehungen der Menschen zu einander mehr unter dem Schutze der Hausgötter, der religiös verehrten Ahnen, stehen. Mit dem Verfalle der Gens verfällt dieser Ahnenkult. Der Gesetzgeber, der statt des natürlichen Zusammenhanges einen künstlichen schafft, gliedert das Volk in Stände und schreibt ihnen abstrakte Gebote vor, die, weil sie alle angehen, unter den Schutz der allen gemeinsamen Naturgötter gestellt werden. So werden die Naturgötter zu sittlichen; die Naturreligion wird zu einer Gesetzesreligion.

Im Orient sind die politischen und rechtlichen Gesetzgeber zugleich die religiösen. Confucius, Manu, Zarathustra, Muhammed, die sogenannte mosaische Gesetzgebung beziehen sich auf beide Lebensgebiete. Im Abendlande ist der Gesetzgeber wesentlich politisch und juristisch, aber die Religion tritt in dasselbe Sta-

[1]) *Annales et historiae de rebus Belgicis*, Amstelodami, 1658, S. 17, 60.

[2]) *Das religiöse Bewufstsein der Menschheit*, (1. Aufl., Berlin, 1882), 2. Aufl., Leipzig, s. a., S. 40—55. Hartmann sagt statt Polytheismus „Henotheismus“, um zu bezeichnen, dafs eine der Gottheiten im Vordergrunde steht.

dium wie im Orient. Apollon, bei Homer nur Bogenschütze und Weissager, wird zum delphischen Apollon, dem höchsten Ratgeber in allen sittlichen Fragen, dem Beschützer der Künste; Jupiter, der Himmelsgott, wird zum Hüter der Eide, des Völkerrechts und des gesamten römischen Staatslebens. Die Religion der Germanen wurde durch das Christentum verdrängt, das im mittelalterlichen Katholizismus eine reine Gesetzesreligion darstellt.

Aber die Gesetzesreligion ist für den tieferen religiösen Geist unbefriedigend. Sie giebt dem Menschen viele Vorschriften über sein Verhalten zu seinen Mitmenschen und zur Gottheit, legt ihm mannigfaltige Werke für die ersteren und mannigfaltige religiöse Übungen zu Ehren der letzteren auf. — Aber es sind keine Prinzipien ausgesprochen, aus denen die mannigfachen Einzelgebote folgen; niemand vermag sie da zu ergänzen, wo ein besonders verwickelter Fall vorliegt, der in der überlieferten Kasuistik nicht vorgesehen ist. Und so entsteht der ängstliche Zweifel, ob es überhaupt möglich sei, die Gebote der Gottheit zu erfüllen. Andererseits tritt der Widerspruch zwischen den Werken und der Gesinnung der Gläubigen oft zu Tage, und es entsteht die Frage, ob es nicht mehr als auf die Werke auf die Gesinnung ankomme. In dem Priesterstande, der sich mit religiösen Problemen berufsmäſsig beschäftigt, nicht minder aber unter den Gläubigen selbst entsteht darum eine starke Tendenz auf zwei Ziele: auf Vereinfachung der Vorschriften und auf Betonung der Gesinnung anstatt der Werke. Überall sehen wir der Gesetzesreligion eine Religion der Prinzipien und der Gesinnung entgegentreten. So folgt sehr bald bei den Chinesen auf Confucius Lao-tse, der nicht wie Confucius „Eitlem nachgehen will“, der nicht wie jener das Studium der vielen Bücher verlangt, sondern „von allen äuſseren Verhältnissen die Aufmerksamkeit auf das innere Leben lenken“ will[1]). Bei den Indern folgt auf den Brahmanismus, die Religion der Büſsungen und endlos mannigfaltigen Ceremonien, der Buddhismus mit der einfachen Forderung der Freiheit

[1]) Vergl. *P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 Bde., Freiburg i. B., 1887 und 1889, über Lao-tse I, S. 251 und 254. Diesem Buche folge ich auch sonst im allgemeinen in Bezug auf die Thatsachen der nichtchristlichen Religionsgeschichte, aber nicht hinsichtlich ihrer Deutung.

von der Begierde. Dem Islam, der Religion des unbedingten Gehorsams gegen Allah, der Fasten, Gebete und Wallfahrten tritt entgegen der Sufismus, der Liebe zu Gott lehrt und die positiven Gebote verachtet[1]). Bei den Juden ist die religiöse Bewegung schon vor, noch mehr aber nach der zweiten Gesetzgebung (der des Esra) gegen die Äufserlichkeit der Vorschriften des Gesetzes gerichtet. Die Sprüche Salomos und nicht minder die griechisch geschriebenen Schriften des 3. und 2. Jahrh. vor Christus, z. B. die Weisheit Salomos, sprechen nicht mehr vom Gesetz, sondern blofs noch von der Weisheit, verlangen nicht das Opfer, sondern nur Tugend und preisen wesentlich eine Tugend, die Gerechtigkeit[2]). In der Richtung der Fortsetzung und Vertiefung dieser Ideen liegen die Lehre der Evangelien und die des Paulus, die sich ja ausdrücklich dem Gesetze gegenüberstellen.

Bei den Griechen standen nicht die religiösen, sondern die philosophischen Probleme im Mittelpunkte des Denkens der führenden Stände; aber ein ähnlicher Fortgang wie in der Religion findet auch in der Philosophie, wenigstens in der praktischen Philosophie, in der Ethik, statt. Plato stellt vier Tugenden auf, unter denen allerdings die Gerechtigkeit einen gewissen Vorrang hat. Aristoteles, dessen sittliches Prinzip die richtige Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen ist, nimmt eine grofse Zahl verschiedener Tugenden an. Die späteren Schulen aber, die Stoiker und die Epikureer, behaupten, dafs es nur eine Tugend gebe, und suchen nach einem einzigen Prinzip, auf das sie sich gründen lasse. Mit Recht hat *E. Dühring* ihre Systeme den früheren gegenüber Charakterphilosophie genannt[3]). Im Mittelalter war die christliche Religion, in ihrem Ursprunge eine Religion der Gesinnung, eine Gesetzesreligion geworden und hatte eine solche wohl werden müssen, um sich dem jugendlichen Geiste der Germanen anzupassen. Im späteren Mittelalter aber treten nun ihr gegenüber dieselben charakteristischen Weiterbildungen auf, die wir schon überall gesehen

[1]) Chantepie de la Saussaye II, 391.

[2]) Vergl. *O. Holtzmann*, *Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums*, in *B. Stade*, *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. II, Berlin, 1888, S. 295, 300, 302.

[3]) *Kritische Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig, 1878, S. 145.

haben. Die Albigenser, Wyclif, die deutschen Mystiker, die Reformatoren und viele kleine Sekten verlangen Befreiung von den äufserlichen Werken und Anerkennung der Gesinnung, des „Glaubens", der bei Luther die Hingebung an Gott bedeutet[1]). Auch ethischer Kasuistik war Luther in höchstem Grade abgeneigt; er verlangte einfache durchgehende Prinzipien[2]). Da das Urchristentum auch eine Religion der Gesinnung war, so konnten die Reformatoren mit Recht erklären, zu ihm zurückzukehren, und doch einen religiösen Fortschritt machen.

So sehen wir die Reformation nach einer religionsgeschichtlichen Notwendigkeit eintreten. Es giebt wirklich in der Geschichte etwas wie ein Sichselbstfinden des Geistes, von dem Hegel spricht, nur dafs dies keine rein „logische", sondern zum Teil auch psychologische, d. h. auf Entwickelung des Seelenlebens beruhende Notwendigkeit ist. Freilich kann diese Entwickelung durch zwei Momente begünstigt und beschleunigt werden: 1) durch lebhaftes allgemeines Geistesleben, zu dem ja unter vielen anderen Ursachen auch eine lebhafte ökonomische Bewegung beitragen kann, 2) durch religiöse Gemütsrichtung im allgemeinen. Wo letztere fehlt, wie in den lombardischen Städten[3]), hat auch die einzige schöpferische Ursache, die Engels anerkennt, das frühe Aufkommen eines sehr mächtigen Bürgertumes, zu keiner Reformation geführt. Die Formel der Marxisten dringt auch hier nicht in das innere Leben ein.

[1]) Vergl. *W. Dilthey*, *Die Glaubenslehre der Reformatoren*, in den *Preufsischen Jahrbüchern*, Bd. 75, S. 84: „Die reformierte Religiosität (Calvins) ist gerade in der Epoche, in welcher die Nationalitäten in Europa ihre feste Form erhielten, für die Ausbildung des Charakters derselben von unermefslicher Bedeutung gewesen." S. 85: „Eine so aufserordentliche Kraft war gerade durch die originale *Einfachheit* in der Grundstimmung der reformierten Frömmigkeit bedingt."

[2]) Vergl. *K. Thieme*, *Die sittliche Triebkraft des Glaubens*, eine Untersuchung zu Luthers Theologie, Leipzig, 1895, S. 64—66.

[3]) *Kautsky* (*Thomas Morus und seine Utopie*, Stuttgart, 1888, S. 76) erklärt freilich, die Italiener seien alle päpstlich gesinnt gewesen, weil das Papsttum Geld ins Land brachte. Damit stimmt aber sehr schlecht, dafs zwischen den Norditalienern und dem Papste das ganze 14. und 15. Jahrhundert hindurch beständige Fehde herrschte, und 1508 in der Liga von Cambrai die Vernichtung Venedigs vom Papste und vom Könige von Frankreich beschlossen wurde. Vergl. *W. Wattenbach*, *Geschichte des römischen Papsttums*, Berlin, 1876, S. 233, 235, 242, 249, 293.

§ 3. Die Geschichte nichts als Klassenkampf (Loria).

Es wäre besser gewesen, die Anhänger von Marx und Engels hätten sich nicht an die Ideologien gewagt, deren Zusammenhang mit der Wirtschaft sogar nach Engels sehr verwickelt ist, sondern hätten die wirklichen Beziehungen der Ökonomie verfolgt, durch den Nachweis, wie weit in der Geschichte neue Technik ein neues Betriebssystem und dieses wieder eine neue Eigentumsordnung erzeugt. Sie hätten dann den Klassenkampf, den bei Marx, wenn auch sehr wichtigen, doch eigentlich sekundären Faktor, auf die Zeiten der Umwälzung beschränkt und sich so der geschichtlichen Wahrheit mehr genähert. — Da sie diesen Nachweis versäumten, so konnte die Theorie des Klassenkampfes noch einmal aufleben, und zwar in aller Schroffheit, neben der der Fortschritt der Technologie völlig zurücktritt. Es geschieht dies in einer Schrift von *A. Loria*[1]). Hier kommt nur ganz beiläufig die Technik als in die Produktion und damit in die Geschichte eingreifend zur Geltung; die einzige Triebkraft der Geschichte ist ihm das wirtschaftliche Begehren, nur bisweilen gemildert durch die Besorgnis, durch Übermafs zu tief zu graben und die Wurzeln zu vernichten.

Sehr eigentümlich ist zunächst, dafs Loria nicht eine geschichtliche, sondern eine konstruktive Entwickelung der Wirtschaft giebt. Am Anfang freier Boden, isolierte Wirtschaft — man glaubt beinahe Rousseau zu lesen —, dann Association. Diese ist zuerst ein Paradies völlig freier und gleicher, dann wenigstens ein Idyll freier, wenn auch nicht gleicher Menschen. Denn irgendwann und irgendwie — Genaueres erfährt man leider nicht — geht die „selbständige“ Association, das Paradies, in die „gemischte“ über, die nicht mehr aus lauter gleichen Besitzern besteht, sondern aus besitzenden und nicht besitzenden Arbeitern „gemischt“ ist. Diese gemischte Association heifst

[1]) *Die wirtschaftlichen Grundlagen der herrschenden Gesellschaftsordnung.* Autorisierte deutsche Ausgabe. Aus dem Französischen von Dr. *Carl Grünberg*, Privatdozent der politischen Ökonomie an der Universität Wien. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895. Dieser Übersetzung liegt zu Grunde die zweite, 1893 französisch erschienene Auflage. Die erste Auflage erschien italienisch, 1886 in Turin.

auch „Grenzwirtschaft“; sie liegt an der Grenze, nämlich an der, die die „menschlichen“ Wirtschaftsformen von den historischen scheidet. Diese letzteren sind unmenschliche Übergangsformen zu einer zukünftigen Association, die der gemischten gleichen wird. Die Grenze selbst ist die Aufhebung der Freiheit des Bodens, die auf zwei verschiedene Arten geschehen kann: 1) indem der Boden zwar noch frei bleibt, der Arbeiter aber zum Sklaven gemacht, an seine Arbeitsstelle gefesselt wird; 2) indem der Arbeiter zwar persönlich frei, aber kein Boden mehr vorhanden ist, den er occupieren könnte. In dieser letzteren Wirtschaftsform wird ferner der freie Arbeiter auf einem Lohne gehalten, der ihm nur ein Existenzminimum, aber keine Kapitalbildung gestattet.

Diese fünf teils „menschheitlichen“, teils unmenschlichen Stadien bilden aber keineswegs eine einzige Reihe, sondern, wie spätere Bemerkungen beweisen, kam die Versklavung des Arbeiters nur im klassischen Altertum vor, in den griechischen Republiken und dem römischen Reiche, die nach Lorias Meinung noch grofse Flächen freien Bodens gehabt hätten. Die „gemischte Association“ fehlt im Altertum, ebenso wie die freie Lohnarbeit. Erstere zeigt das christliche Mittelalter in der Handwerksverfassung, die besitzende Meister und besitzlose Gesellen vereinigt; letztere, die freie Lohnarbeit, tritt ein, nachdem aller Boden besetzt und der Arbeiter nicht mehr zu entweichen imstande ist.

Also irgendwie — das Nähere bleibt dunkel — entsteht schon in der paradiesischen „selbständigen“ Association, diese zugleich zur gemischten verschlechternd, durch das Spiel des Begehrens eine besitzende Klasse, und ihre wesentliche Lebensaufgabe ist es, dieses Spiel fortzusetzen. Es ist der Kern alles Lebens, es treibt alles aus sich hervor, was aufser der Wirtschaft von socialen Einrichtungen noch existiert, Moral, Recht und politische Verfassung, welche drei Loria Konnektiveinrichtungen[1]) nennt, wohl deshalb, weil sie die Ausgebeuteten „zusammenknüpfen“ sollen. Und Loria geht nun daran, den ge-

[1]) Nach richtiger Analogie müfste es „Kon*nexiv*einrichtungen“ heifsen. Wer an dem Fehler schuld ist, ob der Verfasser oder der Übersetzer, weifs ich nicht.

heimen begehrlichen Sinn dieser vermeintlich idealen Faktoren zu enthüllen.

Die religiösen Vorstellungen sind nur Produkt des gesellschaftlichen Milieus (S. 280). Die umgebende Natur als mitschaffende Urheberin scheint Loria nicht zu kennen. Aber auch das „gesellschaftliche Milieu“ scheint merkwürdigerweise seine Eigenschaft, Religion zu erzeugen, erst in der Epoche der Sklaverei zu erlangen. Von Religion der früheren Epochen, der Zeiten der Association, ist nirgends die Rede. Was die Wilden an Moral haben, damit ihr Glück nicht vollkommen sei, das entsteht nicht aus der Religion, sondern aus der Hausdienstbarkeit. Sonst aber hat die Religion den Zweck und auch den Erfolg, den Arbeitern diejenige Moral beizubringen, die ihren „natürlichen Egoismus irreführt“ und sie dem Interesse der Ausbeuter unterwirft. „Auf dem Bösen nur baut sich der Thron der Gottheit auf“ (S. 16). Für die hart behandelten Sklaven des Altertums genügte die Abschreckung. Loria scheint an Tantalus, Sisyphus, Ixion und dergleichen Sünder zu denken, die freilich alle keine Sklaven waren. Die Religion und die Moral des Altertums erlaubten darum gegen den Sklaven jede Niedertracht. Für die besser behandelten Hörigen des Mittelalters mufste eine andere Moral erfunden werden. Dies zu thun, war die „grofse kapitalistische Funktion des Christentums“ (S. 25/26), Gott ward „zu einem himmlischen Kapitalisten“ (S. 20). Das Christentum mufste, um die Ruhe der Besitzer zu sichern, den Armen für Entbehrungen im Diesseits den Himmel versprechen und andererseits dem, der sich gegen die irdische Ordnung auflehnte, schwere ewige Strafen androhen. Die Lohnwirtschaft endlich mit Maschinentechnik erzeugt die Zwangsmoral der öffentlichen Meinung, durch die die bestehenden Zustände als notwendig dargestellt werden. Man begreift gar nicht, warum die Lohnwirtschaft die „kapitalistische Funktion des Christentums“ nicht beibehält, das wäre doch sparsamer gewesen, anstatt sich in die Unkosten der Fabrikation einer neuen Moral zu stürzen. Alle religiöse Moral und die der öffentlichen Meinung ist „Zwangsmoral“, die Association der Vergangenheit und die gemischte Association der Zukunft, der wir entgegengehen, vertragen eine „freiwillige Moral“, die auf dem natürlichen Egoismus beruht.

So einfach, beinahe elegant, löst Loria die Probleme der

Religionsgeschichte. Nicht minder aber die der Rechtsgeschichte. Denn das Recht ist ja das zweite Mittel, „die Erhaltung, sowie die Weiterentwickelung[1]) des Eigentums zu sichern“ (S. 85). Es werden die einzelnen Rechtsgebiete als Tummelplätze ökonomischer teils ungemäſsigter, teils — man sieht nicht weshalb — gemäſsigter Begierden enthüllt.

Über das Familienrecht wird das alte Märchen wiederholt, daſs das Privateigentum das Vaterrecht an Stelle des Mutterrechts eingeführt habe (S. 65). Die entgegenstehende Thatsache, daſs sehr lange, wahrscheinlich Jahrtausende hindurch, in der Gentilverfassung, Vaterrecht und Kollektiveigentum miteinander bestanden haben, wird einfach ignoriert. Nicht weniger den Thatsachen zuwider ist die zweite wesentliche Behauptung Lorias, daſs die Eigentumsordnung von der inneren Verfassung der Familie wiedergespiegelt werde. In der Epoche der Sklaverei sind Weiber und Kinder der Sklavenhalter auch Sklaven, in der Epoche der Hörigkeit alle Frauen und Kinder, auch die der Grundherren, Hörige, in der Lohnwirtschaft merkwürdigerweise bloſs die Frauen und Kinder der Arbeiter abhängige Arbeitnehmer, und zwar nach der Fortsetzung der Analogie, die Loria behauptet, notwendigerweise Arbeitnehmer der Familienväter! (S. 65). Das ist nicht bloſs eine Enthüllung, sondern eine Entdeckung!

Was das Erbrecht betrifft, so ist „mit unvergänglichen Lettern die Wellenbewegung von der Erbfolge ab intestato zur Testierfreiheit und dann wieder umgekehrt in der Rechtsgeschichte verzeichnet“ (S. 71), im deutschen ebenso wie im römischen Rechte. Der Wind, der diese Wellenbewegung erzeugt, ist aber nur teilweise das rücksichtslose Streben nach Besitz; es giebt einen Punkt, wo „die Kapitalisierung und Anhäufung von Reichtümern im allgemeinen Interesse zu begrenzen ist“, und die Testierfreiheit beschränkt wird. Ist dies noch ein wirtschaftliches Motiv, wie es Loria sonst versteht, oder nicht vielmehr etwas ganz anderes, nämlich Rücksicht auf das Ganze, politischer Rationalismus, Ideologie? Mit ähnlichen Erklärungen

[1]) Diese beständig wiederkehrende „Weiterentwickelung“ des Eigentums ist ein Miſsbrauch des Begriffs Entwickelung. Denn gemeint ist nur das Wachstum, das aber etwas ganz anderes ist. Es kann etwas wachsen, ohne sich zu entwickeln, und sich entwickeln, ohne zu wachsen.

und ähnlichen Annahmen „normaler Grenzen“ (S. 72), bis zu denen die Accumulation gehen darf, die aber leider mit keinem Worte näher präcisiert werden, erscheinen noch die sonstigen Rechtsbeziehungen, besonders zwischen Kapitalisten und Arbeitern, als Ausflüsse der Ökonomie.

Endlich wird das letzte der „Werkzeuge“ (S. 252) der Klassenherrschaft beleuchtet, die politische Gewalt. Sie ist das kostspieligste Mittel, darum wird sie zuletzt angewandt, wenn Moral und Recht nicht mehr genügen, die Arbeiter zu zügeln. In der Epoche des Kollektiveigentums sind Staat und Gesellschaft ungeschieden, später aber ist der Staat die Organisation der Herrschaft der besitzenden Klassen. Die Mandatare des Staats, die A. Smith unter die „unproduktiven Arbeiter“ rechnet, d. h. Priester, Beamte, Advokaten, Soldaten u. s. w. müssen immer mit dem Besitze gehen, von dessen Einkommen sie unterhalten werden. Wenn aber das Einkommen und der Besitz im Niedergange sind, und sie nicht mehr genügend entlohnt werden, fallen die unproduktiven Arbeiter vom Besitze ab und laufen auf die Seite der Nichtbesitzenden über. Es tritt dann eine „organische Zersetzung“ der betreffenden Wirtschaftsform ein.

Natürlich werden die Kosten der Staatsgeschäfte nach Möglichkeit auf die Besitzlosen abgewälzt. Die Steuern werden zuerst vom Besitz getragen, namentlich vom Grundbesitz, allmählich aber mehr in der Form der indirekten Steuern allen, zumeist den besitzlosen Klassen zugeschoben. Noch 1696 betrug in England die Grundsteuer 40 Prozent, unter Walpole (um 1730) 23 Prozent, jetzt nur noch 1 Prozent der gesamten Staatseinkünfte. Wenn aber die Löhne eine Minimalgrenze erreichen, so dafs sie keine Abgaben mehr tragen können, oder die Accumulation des Kapitals gehemmt werden mufs, so treten die Einkommensteuern ein (S. 168—170). Dem widerspricht aber, dafs nach Loria gerade in Perioden des Niederganges das Einkommen der Besitzenden sich besonders durch die Saugpumpe der Steuern zu bessern sucht (S. 197/198).

Trotz der Selbstsucht der Besitzenden aber bestehen in vielen Staaten Arbeiterschutzgesetze, ja sogar politische Rechte der Arbeiter. Wie ist dies möglich? Es ist die Folge der Eifersucht der verschiedenen Einkommensarten. Ein besonders grofser und folgenreicher Gegensatz besteht zwischen Grundbesitz und

Kapital, ein weiterer zwischen diesen beiden und dem Einkommen des unproduktiven (Bank-)Kapitals, endlich zwischen allen diesen Gattungen und dem Einkommen der unproduktiven Arbeiter. Alle diese Einkommensarten bekämpfen sich, und um sich dabei die Hülfe der besitzlosen Klassen zu sichern, müssen sie diesen Konzessionen machen (S. 156). Wo kein grofser Gegensatz verschiedener Besitzarten besteht, wie in Belgien, das fast nur Kapitalbesitz, und in Italien, das wesentlich noch Grundbesitz hat, da ist auch die Arbeiterschaft schutz- und rechtlos (S. 145). Daneben freilich ist noch ein neues Motiv wirksam, das Loria auch anführt, aber nicht als von dem Eifersuchtsmotiv gänzlich verschieden erkennt, nämlich die Notwendigkeit, auf einem gewissen Punkte die Accumulation des Kapitals zu beschränken, damit nicht allzu starke Konkurrenz der Kapitalien die Löhne steigere und die Profite mindere (S. 277). Aber auch allzu niedriger Lohn entspricht nicht den Interessen der Kapitalisten (S. 276). Dieser letztere Satz ist ein Kuckucksei, das sich in dem ganzen Zusammenhange sonderbar ausnimmt. Ohne Beweis aufgestellt, widerspricht er ebenso wohl dem ganzen Geiste, der nach Loria das Kapital beseelt, als auch der öfter wiederkehrenden Behauptung, dafs die Kapitalisten immer nach den billigsten Arbeitern, Chinesen und dergleichen, trachten (S. 143—145).

Nicht minder als die Steuerfragen werden die übrigen Kämpfe der inneren Politik auf Kämpfe verschiedener Einkommensarten zurückgeführt. Rom verlor die republikanische Freiheit, weil die unproduktiven Arbeiter (die Soldaten) sich auf Seite des Volkes schlugen und durch ihren Befehlshaber den Staat beherrschten (S. 124). Wo zwei Kammern bestehen, vertritt die eine den Grundbesitz, die andere das Kapital. Das mittelalterliche Bürgertum kämpfte mit den Arbeitern gegen die Feudalherren; seit dem 16. Jahrhundert aber, seitdem es selbst besitzend geworden ist, trennt es sich von den Besitzlosen. Der mannigfaltige Wechsel der Verfassungen in Frankreich seit 1789 bezeichnet nur einen beständigen Wechsel der am Ruder befindlichen Einkommensarten. Das Kapital hat auch die Nationalstaaten geschaffen, indem es hinderliche Zollschranken der Einzelstaaten hinwegräumte (S. 217—221).

In der äufseren Politik, in den Kriegen verschiedener Völker

siegt ebenfalls eine Einkommensart über die andere. Das Gesetz solcher Kämpfe wird in die überaus billige Weisheit zusammengefafst, dafs unreifer oder überreifer Kapitalismus immer unterliegt. Aber was ist unreif oder überreif? In der Sklavenwirtschaft widmen sich die Herren ganz und gar der äufseren Politik; der Krieg ist das Hauptmittel der Bereicherung. In der Lohnwirtschaft ist er für diesen Zweck nur subsidiär. Aber es wird doch häufig genug auf ihn zurückgegriffen. Auch wo der unmittelbare Zweck ein politischer ist, steht doch der wirtschaftliche im Hintergrunde. Selbstverständlich beruhen auch alle religiösen Bewegungen, gleichviel ob sie sich in auswärtigen oder inneren Kriegen entladen, auf der Not oder der Üppigkeit einer „Einkommensart". Die Kreuzzüge sind nicht für das heilige Grab unternommen worden, sondern aus Sehnsucht nach den Schätzen des Orients.

So waltet in der Geschichte „das Einkommen". Aber nicht auri sacra fames (S. 167) treibt die Menschen, sondern die Dynamik der Wirtschaftsgesetze (S. 136). Sie scheinen ihre Begierden gar nicht einmal zu fühlen, sondern reine Automaten jener Dynamik zu sein. Denn „Abänderungen der Wirtschaftsordnung sind menschlicher Thätigkeit entrückt", auch der des Staates und der Gesetzgebung und lediglich möglich durch die natürliche Entwickelung (S. 262). Die Wissenschaft kann nichts weiter als eine von selbst sich vollziehende Umgestaltung aufzeigen und die damit notwendig verbundenen Erschütterungen mildern (S. 269). Unaufhaltsam geht die Menschheit „der gemischten Association" entgegen, um so in gröfseren Verhältnissen die Gesellschaftsform zu wiederholen, die sie als die letzte menschheitliche bereits durchlebt hat (S. 271). Dieser Cirkel, den die Menschheit macht, ist verdächtig. Denn eine Kreisbewegung der Geschichte ist wenig wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dafs so wichtige Einzelgebiete, wie Wissenschaft und Kunst, durchaus keinen Kreislauf zeigen.

Wie oft Loria unwillkürlich den wirtschaftlichen entgegengesetzte Instanzen anerkennen mufs, wie besonders die ganze Angst vor Zerstörung der Eigentumsordnung durch Überspannung der Tendenzen, die sie erzeugt haben, durchaus etwas specifisch anderes ist, als jene Tendenzen, habe ich schon wiederholt hervorgehoben. Es kommt hier ein socialpolitischer Beweggrund

zur Geltung, der dem unmittelbaren ökonomischen Begehren entgegenwirkt, die Rücksicht auf das Ganze. Dafs Loria dies nicht merkt, das beweist seinen gänzlichen Mangel an Unterscheidungsvermögen für Begriffe[1]).

Ungünstig für das Zutrauen zu seinen Thesen wirken auch die mannigfaltigen historischen Fehler, die, weil zum Teil Ausflüsse seines Vorurteils, näher zu prüfen sind. Die Despotieen des Orients werden in eine Linie gestellt mit der patriarchalischen Herrschaft der Stammeshäuptlinge nordamerikanischer Indianer (S. 92, 93). Die ersteren sind eine viel spätere Stufe, Regierungen einer ständisch differenzierten Gesellschaft; die letztere ist einfach die natürliche Spitze der Gentilverfassung. Besonders das klassische Altertum scheint Loria nur aus der Ferne zu kennen. Für die ganze Dauer der antiken Wirtschaftsordnung nimmt er Freiheit des Bodens an (S. 59, 74), während gerade der Mangel an freiem Boden schon seit Solon in Attika, seit den Gracchen in Rom den Staatsmännern Verlegenheiten bereitet. S. 153 sagt er, in Korkyra[2]) sei der Gegensatz zwischen Optimaten und Volk der zwischen Grundbesitz und Handwerk gewesen, ohne zu wissen, dafs im Altertum, wenigstens zur Zeit des peloponnesischen Krieges, die er im Auge hat, ein selbständiges Handwerk ohne Grundbesitz nicht existierte[3]); es

[1]) Denselben Mangel weist ihm sehr treffend nach *B. Croce*, *Le teorie storiche del Prof. Loria*, Napoli, 1897, S. 12–15.

[2]) Loria meint wohl den Kampf des Demos und der Oligarchen von Korkyra, der III, 70 ff. von Thukydides erzählt wird. Die von ihm angeführten Kapitel des Thukydides (III, 9; IV, 9) enthalten nichts von Korkyra, überhaupt nichts von einem Bürgerzwiste.

[3]) Die wirtschaftliche Elementareinheit des Altertums war der auf Grundbesitz gegründete Oikos (bei den Römern res familiaris), der zunächst für seinen Gebrauch produzierte und nur den Überflufs verkaufte. Die sociale Frage war daher im Altertum, wie *K. Rodbertus* (*Zur Erklärung und Abhülfe der heutigen Kreditnot des Grundbesitzes*, 2. Aufl., herausgeg. von R. Meyer, Berlin, 1893, S. 43 ff., auch 197 ff.) bemerkt, lediglich Frage der Verteilung des Grundbesitzes. Die Selbstgenugsamkeit (Autarkie) des Oikos war das Ideal selbst noch des späteren Altertums, wie Rodbertus in seinen Abhandlungen *Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus* (Bd. IV, V und VIII der *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1865 u. 1867) erwiesen hat. Sehr allmählich trennte sich in Rom seit dem Anfange des letzten Jahrhunderts v. Chr. erst das Handelskapital, dann die Fabrikation vom Grundbesitz ab. (Vergl. *Rodbertus*, a. a. O.

handelt sich also um Zwiespalt zwischen grofsem und kleinem Grundbesitz. Eine wirtschaftliche Klasse, die nur in Lorias Phantasie existiert, sind die römischen Klienten, die er den Geistlichen des Mittelalters analog setzt (S. 267), die in den letzten Zeiten der römischen Wirtschaft von den Herren zu den Sklaven abfielen und diese aufwiegelten, die sich auch mit den Sklaven der neuen christlichen Lehre zuwandten (S. 39). Die wirklichen römischen Klienten sind in den ältesten Zeiten, in der Gentilverfassung, Hörige der gens, die am gentilen Grundbesitz teilnehmen. Später stehen sie, als freie Besitzer, zu einem Grofsen in einem Pietätsverhältnis, das wesentlich den Rechtsschutz zum Zweck hatte und meist ohne ökonomische Basis durch Tradition fortbestand [1]). Dafs endlich die Gracchen Vertreter des Kapitals gegen den senatorischen Grundbesitz gewesen seien und das Volk nur indirekt aus ihrem Kampfe Grundstücke und das für den Anbau erforderliche Kapital erhalten habe (S. 153), ist eine arge Verkehrtheit. Der ältere Gracchus hatte mit den Rittern, den Vertretern des unproduktiven Kapitals, der einzigen Kapitalistenklasse, die damals in Rom existierte, gar nichts zu thun, und der jüngere Gracchus begünstigte sie durch ein Gesetz, die lex judiciaria, nur um seine Gegner zu spalten und so die wirtschaftliche Besserung der ärmeren Bürger

V (1865), S. 297 ff.) Auch *Marx* (*Das Kapital*, I, 3. Aufl., S. 368 f.) betont, dafs die alten Schriftsteller, wenn sie von den Folgen der Arbeitsteilung reden, im Gegensatze zu den modernen Ökonomen sich nicht an Quantität und Tauschwert, sondern an Qualität und Gebrauchswert halten, und erklärt dies aus dem Streben der Alten nach Autarkie, d. h. der Erzeugung aller Bedarfsgegenstände im eigenen Haushalt und der daraus folgenden Unabhängigkeit; diese Autarkie sei selbst das Ideal der Athener, eines handeltreibenden Volkes, geblieben, und noch zur Zeit des Sturzes der dreifsig Tyrannen habe es keine 5000 Athener ohne Grundeigentum gegeben (a. a. O. S. 369).

[1]) So wandert Atta Clausus, der Stammvater der gens Claudia, mit seinem ganzen Geschlechte und seinen Klienten (Livius II, 16) nach Rom ein. Aus den Klienten werden, nachdem die Gesetzgebung den auch die Klienten umfassenden Kommunismus der gens aufgelöst hat, die nun, wie mir scheint, ökonomisch viel schlechter gestellten Plebejer. *Fustel de Coulanges* (a. a. O. S. 128 ff.) identifiziert die Klienten mit den Freigelassenen, was unrichtig ist, da die Klientel nicht blofs aus der Freilassung, sondern auch aus anderen Ursachen entspringt und der Klient zum Patron in einem viel lockreren Verhältnis als der Freigelassene steht. Vergl. *Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht*, III, 1, 1886, S. 53 ff., 63 ff., 78.

durchzusetzen[1]). Die Kämpfe, die dem römischen Kaiserreiche vorausgingen, werden charakterisiert als „zwischen einigen Reichen und einer Masse von Freigelassenen tobend“ (S. 137), eine völlig naive Ansicht, da die Freigelassenen, deren es übrigens in allen Vermögensklassen gab, immer auf seiten der Reichen standen[2]).

Auf falscher Vorstellung von der Wirtschaft des Mittelalters beruht es, wenn Loria sagt, die mittelalterlichen Wuchergesetze seien zum grofsen Teile eine Reaktion des verschuldeten Grundbesitzes gegen das forderungsberechtigte Kapital gewesen (S. 155). Es giebt im Mittelalter nicht viele Wuchergesetze, sondern *eins*, das berühmte kanonische Zinsverbot, das keinem Christen Zins zu nehmen erlaubt. Die Juden, die allein wuchern durften, gegen die allein also der verschuldete Grundbesitz reagieren konnte, wurden von diesem Verbote gar nicht getroffen.

Völlig ungeschichtlich wird die Entstehung der absoluten Monarchie angegeben, als notwendiges Ergebnis einer zu grofsen Anzahl der Angehörigen der herrschenden Klasse, die durch sie die Schnelligkeit der Verwaltung sichern wollte (S. 130). Die absolute Monarchie war im ganzen Mittelalter entbehrlich, sie ist später *gegen* den Willen der Grundherren durchgedrungen. In der englischen Geschichte, und speciell in der des 17. Jahrhunderts, spricht Loria fortwährend nur von Bourgeoisie und Grundadel (S. 134/135, 236), ohne die freie Bauernschaft, die yeomanry, zu erwähnen, die den Kern des Cromwellschen Heeres bildete[3]).

So ist bei Loria der Klassenkampf das einzige Agens der

[1]) Vergl. *C. Neumann*, *Geschichte Roms während des Verfalles der Republik*, herausg. von E. Gothein, Breslau, 1881, S. 241—245.

[2]) Vergl. *C. Neumann*, a. a. O. S. 89—93. Vergl. auch *Th. Mommsen*, *Römisches Staatsrecht*, III, 1, S. 437: „Die Zurücksetzung der Freigelassenen im Stimmrecht geht allem Anschein nach weniger von der hohen Aristokratie aus, welche diese Schichten vermutlich in der Hand und keine Ursache hatte, das Gewicht ihrer Stimmen zu vermindern, als von dem unabhängigen Mittelstande, den die rechtliche Gleichstellung mit den gewesenen Knechten in seinen Interessen beeinträchtigte und in seinem Selbstgefühl verletzte.“ Wie sehr die Freigelassenen von ihren Patronen abhängig waren, beweist *Tacitus*, *Annales*, lib. XIII, 26, 27.

[3]) Vergl. *Marx*, *Das Kapital*, I (3. Aufl.), S. 747 und *Th. Rogers*, *The economic interpretation of history*, London, 1888, S. 84, 85.

geschichtlichen Bewegung. An Marx' und Engels' anderes Prinzip des Fortschritts, die Technologie, klingt an, was er S. 216 sagt, dafs Ursache der Evolution sei „der Gegensatz zwischen Bevölkerungszunahme auf der einen und Produktionsbeschränkung infolge der herrschenden Wirtschaftsform auf der anderen Seite“. Aber es bleibt bei diesem einzigen blofsen Anklingen. Berücksichtigt ist jenes zweite Prinzip gar nicht. Nur das erste, der Klassenkampf, ist aufs höchste ausgebeutet. Vielleicht mit Rücksicht darauf hat F. Engels[1]) den auf die erste Auflage gemünzten, aber für die zweite wohl nicht minder gelten sollenden Vorwurf erhoben, dafs von Loria die Marxsche Theorie „auf ein ziemlich philiströses Niveau heruntergebracht“ worden sei. Engels erschrickt damit freilich nur vor seinem eignen, allerdings in Loria etwas vergröberten Antlitz. Denn wie viele philiströse, d. h. die Menschheit zu niedrig beurteilende Erklärungen der Geschichte finden sich nicht bei Marx, Engels und den Marxisten! Bei Loria kommt das Dogma vom Klassenkampf nur noch wilder, als bei den andern, zum Ausdruck, weil sein positives Wissen nicht hinreicht, um dem Dogma irgend welchen Widerstand zu leisten[2]).

[1]) Vorrede zu Bd. III, Teil 1 des „*Kapital*“ von Karl Marx, herausg. von F. Engels, Hamburg, 1894, S. XIX. Engels legt mit Recht Verwahrung ein gegen die Priorität, die Loria sich bezüglich der „Entdeckung“ der „materialistischen“ Geschichtstheorie Marx gegenüber zuschreibt, und hält ihm vor, dafs seine „historischen Belege und Beispiele von Schnitzern wimmeln, die man keinem Quartaner durchlassen würde“. Dieses Urteil schiefst über das Ziel hinaus, ist aber erklärlich.

[2]) Sehr treffend ist die Widerlegung, die *C. F. Ferraris* in der Abhandlung *il materialismo storico e lo stato* in der *Nuova Antologia*, 4. Serie, Band 62 (1896, II) und Band 63 (1896, III) den Kruditäten Lorias gewidmet hat. Nach einem Hinweise auf das sehr indirekte Verhältnis des Standes der Ökonomie zur Zahl der jährlichen Eheschliefsungen, Todesfälle und Auswanderer geht er den zahlreichen Entstellungen der Thatsachen der neueren Geschichte nach, die sich bei Loria finden. Nach Loria nahmen die Italiener die Reformation nicht an, „weil sie das Gefühl ihrer Ohnmacht und Knechtschaft geheimen und unbesiegbaren Kräften der Natur gegenüber hatten“. Es wird Ferraris leicht, diese Darstellung des Zeitalters eines Da Vinci zurückzuweisen (Band 62, S. 640—643). Mit mehr Recht, als Loria das Umgekehrte thut, leitet Ferraris den Feudalismus des Mittelalters aus seiner Heeresverfassung ab (Bd. 63, S. 42/43). Ferner weist Ferraris nach, dafs in England das Bürgertum nicht den Eintritt ins Parlament erzwungen habe, wie Loria in seinem einförmigen

V. Psychologische und erkenntnistheoretische Kritik der ökonomischen Geschichtsauffassung.

Nachdem bisher die Einzelheiten der ökonomischen Erklärung der Geschichte festgestellt und zum Teil widerlegt worden sind, scheint es geboten, die Wurzel ihrer Irrtümer aufzudecken, die in einer falschen Psychologie und in einer falschen Ansicht vom Ursprung und den Folgen unserer Gedanken besteht.

1) Die ökonomischen Erklärer der Geschichte kennen immer nur die ökonomische Umgebung des Menschen, die doch eine später geschaffene künstliche ist, sie ignorieren seine erste Umgebung, die Natur, und das, was diese in ihm an Gedanken erzeugt. Einer der oben angeführten Hauptsätze von Marx lautet: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensprozefs überhaupt.“ Das Wort „bedingt“ mufs man hier nicht streng terminologisch nehmen. Marx meint nicht, die Produktionsweise sei neben anderem nur *eine* Bedingung des socialen Lebensprozesses, sondern sie ist ihm die einzige Bedingung, also ihre Ursache, und zwar sowohl seiner Existenz als auch seiner Veränderung, von welcher letzteren ja die letzten der weiteren Sätze handeln, ohne irgend eine andere Bedingung anzunehmen[1]). Und die Beispiele, die er und seine Nachfolger geben; sollen ja auch, wie

Schematismus behauptet, sondern von dem Könige in dasselbe berufen worden ist (Band 63, S. 62), dafs die Städte unter den Tudors und den Stuarts oft wider ihren Willen das Wahlrecht erhielten (a. a. O. S. 65), dafs es völlig unwahr ist, wenn Loria behauptet, das 18. Jahrhundert hindurch sei das Bürgertum im englischen Parlament herrschend gewesen (a. a. O. S. 69), dafs die englische Arbeiterschutzgesetzgebung keineswegs der Eifersucht zwischen der Grundrente und dem Kapitalprofit entsprungen sei, wie Loria will, sondern von Staatsmännern und Menschenfreunden beider Vermögensklassen durchgesetzt worden ist (a. a. O. S. 356 ff.). Ferraris schliefst aus dieser Gesetzgebung, wie auch aus der Geschichte der Einkommensteuer in verschiedenen Staaten, die Loria verdreht habe (Bd. 62, S. 655/656) und aus vielen anderen geschichtlichen Leistungen des Staates mit Recht, dafs dieser den spontanen socialen Antrieben gegenüber ein Faktor der sittlichen Entwickelung (Bd. 63, S. 335) gewesen ist und sein wird. Lorias Auffassung des Altertums ist oben widerlegt worden; seine Bilder aus der neueren Geschichte hat Ferraris als blauen Dunst erwiesen. Es bleibt von Herrn Loria fast nichts übrig.

[1]) Sonst sind „Bedingung“ und „Ursache“ keineswegs identisch. Am richtigsten scheint mir der Sprachgebrauch *J. St. Mills*, der die Ursache

wir sahen, die ausschliefsliche Bestimmtheit des Menschen durch die Ökonomie — man kann sagen, einen ökonomischen Automatismus — erweisen.

Die wirtschaftliche Sorge ist allerdings eine Quelle der Vorstellungen des primitiven Menschen, wenn auch kaum eine so starke wie auf höheren Stufen. Denn man mufs bedenken, dafs der Wilde keine regelmäfsige Willensanstrengung, also keine regelmäfsige Arbeit, sondern nur gelegentliche Beschaffung von Nahrung kennt[1]). Aber eine zweite, nicht minder starke Quelle ist die Natur und die Ansicht, die unwillkürlich von ihr im primitiven Geiste sich bildet. Und sie bildet sich allem Anscheine nach sehr früh. Wenn auch vielleicht die äufsere Natur den allerrohesten Menschen noch gänzlich gleichgiltig läfst, so doch nicht seine eigene Natur; besonders die Erscheinungen der Krankheit und des Todes machen einen tiefen Eindruck auf ihn. Für die Unterbrechung und das Aufhören des Lebens kann er, der nur sich selbst kennt, keine andere Ursache finden als eine Persönlichkeit, die dem Körper Leben giebt, solange sie in ihm wohnt, aber ihn zeitweilig oder für immer verläfst, um aufserhalb desselben weiter zu existieren. Er stellt sie sich vor nach Analogie anderer Personen, die auch wahrnehmbar, aber nicht greifbar sind, des Schattens, des Spiegelbildes im Wasser, des Traumbildes, des Echos. So entsteht der Glaube an die Geister[2]),

als die Gesamtheit der Bedingungen fafst. (*Logik*, Buch III, Kap. 5, § 3). So ist der optische Apparat, das Auge, eine Bedingung des Sehens, aber nicht seine Ursache. Es mufs erst noch die andere Bedingung, die Thätigkeit des Sehcentrums im Gehirn, hinzukommen; beide zusammen sind die Ursache des Sehens. Das Auge allein oder das Gehirn allein bedingt nur das Sehen, ohne es zu verursachen. Jede der Bedingungen kann ausfallen. Wird der optische Apparat vernichtet, so entsteht Blindheit im gewöhnlichen Sinne; erlischt die Thätigkeit des Sehcentrums, so entsteht „Seelenblindheit". Im gewöhnlichen Sprachgebrauche werden nur die Ereignisse, die Veränderungen, weil mehr in die Augen fallend, Ursachen, die ruhenden Verhältnisse Bedingungen genannnt. Aber Mill wendet mit Recht ein, dafs es keinen Anlafs giebt, ein Antecedens vor dem anderen zu bevorzugen. Die Einwanderung des Bacillus, das Ereignis, ist durchaus nicht in höherem Grade Ursache der Cholera als die Schwäche des Magens, der Zustand, ohne den der Bacillus unwirksam bleibt.

[1]) Vergl. oben S. 258, 259, 301.

[2]) Die beste Zusammenstellung der hierauf bezüglichen Thatsachen der Psychologie der Naturvölker giebt *H. Spencer*, P. S., §§ 49—211.

der auch bei der ursprünglichsten Menschengruppe nicht fehlt (vgl. oben S. 85). So kindisch und lächerlich uns oft auch diese erste Weltanschauung scheinen mag, so ist sie doch der bedeutsame erste Keim eines Lebens, das über das rein tierische Dasein hinausgeht. Die Wirtschaft des Wilden ist noch nichts, was ihn über das Tier hinaushöbe; seine Philosophie des Todes (und auch des Lebens) hingegen, die im Geisterglauben enthalten ist, bildet das erste Glied einer Kette von Ideensystemen, die fortan das physische Leben des Menschen begleiten werden.

Jeder Gedanke, auch der abstrakteste, hat einen direkten oder indirekten Einflufs auf das Leben. Selbst die abstrakteste mathematische Formel, über die der Mathematiker nachdenkt, wirkt in zweifacher Weise auf sein Leben: 1) indem sie ihn hindert, solange das Nachdenken dauert, etwas anderes zu thun, und so einen Teil seiner Lebenszeit ausfüllt; 2) indem sie die Gewohnheit folgerichtigen Denkens und Konstruierens in ihm befestigt, die ihn dann auch den Problemen des Lebens gegenüber nicht verlassen wird. Noch mehr wirken aber auf das Leben Gedanken, die sich auf das Leben selbst beziehen, also auch der Geisterglaube. In der That, schon des Wilden Dasein ist nicht mehr bestimmt durch die „Reproduktion des unmittelbaren Lebens," wie Marx und die Marxisten sagen, sondern schon durch eine Welt, die über dem unmittelbaren Leben liegt und auf dieses zurückwirkt. Der Wilde mufs für den Geist des Toten, der ihm nahe stand, Nahrung besorgen, seiner Weltanschauung ökonomische Opfer bringen. Und die Fürsorge für die Totenopfer, deren er selbst einmal bedürfen wird, nötigt ihn, die Kinder nicht auszusetzen oder zu töten, wozu er sehr neigt, sondern einige aufzuziehen. Diese Notwendigkeit ist vielleicht einer der mächtigsten Beweggründe, die den Menschen von der zufälligen Lebensfristung zur Arbeit, zur systematischen Ökonomie führen. So wird schon der Urmensch nicht blofs von der Ökonomie beherrscht, sondern sein Ideenleben herrscht auch über die Ökonomie. Mag man mit Lacombe (siehe oben S. 81) alle diese dem Geisterglauben entsprungenen Mafsregeln eine imaginäre Ökonomie nennen, so liegt darin doch ein Hinausgehen über die sinnlich gegebene Welt, die Gewinnung einer zweiten Welt, die allmählich aus einer imaginären eine ideale, aus einer spontan entstandenen eine bewufst konstruierte wird.

Denn ebensowenig wie die menschliche Wirtschaft nach Erreichung ihrer ersten Stufe abbricht, ebensowenig ist das Ideenleben des Menschen mit dem Geisterglauben zu Ende. Beide entwickeln sich zu immer höheren Systemen, die Wirtschaft zur heutigen komplizierten Volkswirtschaft, die schon einen Schritt zur Weltwirtschaft gethan hat, das Ideenleben zu religiösen und philosophischen Systemen, die das menschliche Dasein in den Zusammenhang des Seienden einfügen. Es giebt aber keinen Grund, warum das gegenseitige Verhältnis der Reihen im Fortgange ein anderes als am Anfange werden sollte. Im Gegenteil, wenn die Sittlichkeit der Menschen fortschreitet in dem Sinne, wie wir oben (siehe S. 282 ff.) gesehen haben, und Sittlichkeit, wie Spencer richtig bemerkt, Systematik des Handelns bedeutet, so wird die Wirkung der Ideen auf das Begehren und das Handeln, also auch auf die Ökonomie eine immer gleichmäfsigere und intensivere werden.

Es ist dieses Verhältnis der Ideen zur Ökonomie nur ein Specialfall des allgemeinen Verhältnisses des Willens zur Vorstellung, das *Schopenhauer* in seiner Philosophie so scharf beleuchtet hat. Der Wille zum Leben erzeugt den Gedanken als sein Werkzeug, um durch ihn besser zum Ziele zu gelangen. Ein solches Werkzeug, weil zum Teil schon durch Gedanken gebildet, ist auch die Ökonomie, in der beides, Wille und Gedanke, zusammenfliefsen. Denn wenn man fragt, was die vielgenannte „Wirtschaft", oder die wirtschaftlichen Verhältnisse bedeuten, so findet man, wie wir oben (S. 306) sahen, wirtschaftliches Begehren und Technologie, also einen Willen und ein System von Gedanken. Aber die Gedanken, die Werkzeuge, werden, wie Schopenhauer auch erkannt hat, zu Herren des Willens, ja sie sollen in Zukunft so sehr seine Herren werden, dafs sie ihn vernichten. Mag dieser äufserste Erfolg ihrer Herrschaft auch metaphysisch bleiben, so ist doch ihre starke Herrschaft selbst eine Thatsache der Erfahrung. Der Wille wird beherrscht von Ideen, und so auch der ökonomische Wille.

Marx und Engels, besonders aber die Marxisten, sprechen immer und immer wieder von den in letzter Instanz entscheidenden „ökonomischen Verhältnissen" [1]). Sie vergessen, dafs Ver-

[1]) Hierher gehört auch die Zeitungsphrase: Der Mensch ist das Produkt der Verhältnisse, die genau so richtig ist wie ihr Gegenteil: die Verhältnisse sind das Produkt des Menschen. Auf derselben Höhe steht

hältnisse keine Kräfte sind, dafs sie erst Kräfte werden, wenn sie auf einen Willen wirken, und dafs der Wille nicht durch Verhältnisse bewegt wird, sondern durch Ideen über die Verhältnisse [1]). Dafür sind die Marxisten selbst ein Beweis. Sie gehen einem konstruierten Ideale nach, das durchaus nicht die blofse Spiegelung der bestehenden Verhältnisse ist, wie es nach ihrer Theorie sein müfste.

der Satz von *K. Kautsky:* Der Geist bewegt die Gesellschaft, aber nicht als der Herr der ökonomischen Verhältnisse, sondern als ihr Diener" (Neue Zeit, 15. Jahrg., Bd. I., S. 231).

[1]) Auch *Stammler* hat dies öfter vergessen, obgleich er das Verdienst hat, die „nebelhafte" Unbestimmtheit des Begriffes Wirtschaft erkannt zu haben (S. 214) und zuletzt doch den kategorischen Imperativ, also einen Appell an den Willen, als das einzige regulierende Prinzip anerkennt. So meint er (a. a. O. S. 72), gegen meine Schrift (S. 54), von der modernen Arbeiterschutzgesetzgebung, es sei, wenn irgendwo, „das unmittelbare, kausal bedingte Herauswachsen dieser modernen Rechtsgebilde aus der eigenartigen Unterlage der kapitalistischen Produktionsweise deutlich erkennbar". Wenn man „kausal bedingt", wie es heifsen soll, als „verursacht" versteht (Bedingung und Ursache scheinen bei Stammler nicht so wie bei Mill geschieden), so ist zunächst festzustellen, dafs durch die kapitalistische Produktionsweise im England der dreifsiger Jahre, um die es sich hier handelt, „unmittelbar", „kausal" neben anderem nichts weiter entstand, als das Elend der Arbeiter. Wenn die Arbeiterschutzgesetzgebung dagegen einschritt, so geschah es, weil gewisse Vorstellungen von dem, was sein *sollte*, aber nicht war, also gewisse Rechtsideen, wie ich in meiner Schrift gesagt habe, die nicht die gegenwärtige, sondern eine vergangene Lage des Arbeiterstandes zur Norm nahmen, in den regierenden Kreisen lebendig waren; ohne sie wäre eben das Elend doch geblieben. Mit demselben Rechte, wie hier die Arbeiterschutzgesetzgebung aus der Wirtschaft, kömte Stammler die Strafe aus dem Verbrechen „unmittelbar" und „kausal bedingt" herauswachsen lassen. Sie wächst aber sehr mittelbar heraus, durch die strafende Gewalt, und wo diese fehlt, gar nicht. In dem Zwiegespräche, das er (S. 58–62) einen „Bürger" und einen Socialisten mit einander halten läfst, wirft der Socialist (getreu nach dem Leben) fortwährend mit den breiten Phrasen von den „naturgesetzlich unaufhaltsam weiter treibenden ökonomischen Phänomenen" und „den wirtschaftlichen Verhältnissen, die stärker sind, als die Menschen", von der „Expansionskraft der ökonomischen Phänomene" und anderen um sich, ohne dafs der etwas simple Bürger ihm den auf der Hand liegenden Einwand machte, dafs Phänomene an sich noch gar keine Kräfte sind, sondern erst dann werden, wenn sie durch Vermittelung der Vorstellung auf den Willen wirken; dafs viele Phänomene, wie z. B. die Eigenbewegung des Sirius, für den menschlichen Willen gar keine Folge haben, dafs auch die ökonomischen Phänomene nur dann „Expansionskraft" haben, wenn der mensch-

Der Inhalt dieses Ideals setzt sich aus mehreren Bestandteilen zusammen. Zunächst gehört dazu ökonomische Gleichheit. Thatsächlich waltet die ärgste Ungleichheit des Besitzes. Aber die politische Gleichheit, die jetzt in Westeuropa herrscht, wird auf den ökonomischen Kampf ums Dasein übertragen und eine Gleichheit der Bedingungen dieses Kampfes gefordert.

Zweitens wird eine grofse Steigerung und eine möglichst genaue Regulierung der Produktion, ihre enge Anpassung an die Bedürfnisse verlangt, während die Wirklichkeit grofsen Mangel an letzterer zeigt. Dieser Gedanke ist offenbar von den Gebieten hergenommen, wo die Wissenschaft neuerdings eine genauere Erkenntnis und oft auch die Einrichtung des Zweckmäfsigen schon erreicht hat, nämlich von der Hygiene. Wie hier durch die Wissenschaft die physischen Lebensbedingungen einzelner und ganzer Gemeinwesen verbessert worden sind, so sollen die Wissenschaften der Technologie und der Volkswirtschaft auch das ganze ökonomische Leben verbessern.

Ein dritter Bestandteil des socialistischen Ideals ist das Prinzip der Gerechtigkeit: Jedem nach Verdienst! Eine möglichst allseitige Gerechtigkeit scheint für den dauernden Frieden der Gesellschaft notwendig. Aber jede neue Ansicht vom Wesen der Arbeit oder des Genusses, also keine ökonomische Neuerung, wird den Inhalt der Formel ändern. Was ist das Verdienst? die Anstrengung oder die Leistung? Ist es nicht ungerecht, die geringere Anstrengung, die der Talentvolle für eine bestimmte Leistung braucht, gleich oder sogar höher zu lohnen, als die gröfsere Anstrengung, deren der Talentlose für dieselbe Leistung bedarf? Ist es nicht ferner ungerecht, verschieden starke Bedürfnisse, die doch auf physischer Verschiedenheit beruhen, mit gleichen Mitteln zu befriedigen? Die Bejahung dieser letzteren Frage ergäbe den reinen Kommunismus: Jedem nach Bedürfnis!

So sehen wir das socialistische Ideal als eines von mehreren möglichen aus Gedanken gebildet, die von andern Lebensgebieten auf das der Wirtschaft übertragen sind. Es ist ein Erzeugnis der synthetischen Kraft des Geistes, der von dem Verlangen nach Lebensmehrung getrieben ist, es ist der wirklichen Lage entgegengesetzt, nicht aus ihr gewonnen.

liche Wille angespannt wird, und dafs gerade die genügende Anspannung des Willens im „Zukunftsstaate“ nicht ganz sicher ist.

Ein weiterer konstruierter Glaube der Socialisten ist, der Egoismus und die Not, die heute freies Spiel haben, die zur Schaffung von Gütern antreiben und dadurch die Kultur fördern, würden durch irgend ein ideales Motiv so sehr ersetzt werden, dafs kein Rückgang der Kultur eintreten könne, ein Glaube, der gleichfalls mehr vom Willen aufrecht erhalten, als von den Thatsachen gestützt wird. Dafs die heutige wirtschaftliche Lage nicht allein die Ursache socialistischer Ideen ist, geht daraus hervor, dafs solche Ideen bisher schon immer in kritischen Zeiten aufgetreten sind. Sie fehlen nicht im sinkenden Altertum und am Ausgange des Mittelalters. Solche Konstruktionen, die völlige Gleichheit und völligen Gemeinbesitz verlangen, sind bisher nie durchgeführt worden. Andere Konstruktionen aber, die ebenfalls zum Bestehenden in Gegensatz traten, z. B. die Gesetzgebung Solons, sind durchgeführt worden. Und so sehen wir überall die Ökonomie, einen wichtigen Teil des Willens, beherrscht durch die Ideen, die ihrerseits nur zum Teil durch die ökonomische Lage suggeriert werden, da diese eben nur ein Teil der Gesamtlage und Gesamtumgebung des Menschen ist.

2) Und zwar kann man behaupten, dafs je weiter die Geschichte fortschreite, desto weniger entscheidend die Bedeutung der gerade gegenwärtigen ökonomischen Lage für die Tendenzen eines Volkes und einer Zeit werde. Gesetzt, es finde in der ökonomischen Lage eines Volkes eine tiefgreifende Änderung statt, so wirkt diese nicht auf ein leeres Bewufstsein, so dafs die Vorstellung dieser Änderung darin allein herrschend werden könnte, sondern sie wirkt auf ein Bewustsein, das schon einen starken Vorrat besitzt und diesen verwenden wird, den neuen Eindruck zu verarbeiten. In der allgemeinen Erkenntnistheorie ist dies eine unbestrittene Wahrheit. Kein Theoretiker der Erkenntnis, auch kein Sensualist, der doch möglichst viel von aufsen in die Seele kommen läfst, nimmt eine völlige Passivität der Seele an, so dafs sie aus dem Material der Eindrücke gar nichts Neues gestalten könnte. Selbst Condillac, der konsequenteste aller Sensualisten, findet doch in der Analyse eine gewisse Thätigkeit der Seele. Auch bei ihm schafft sie schliefslich aus dem Rohmaterial etwas Neues. Noch weniger aber als der Erkenntnistheoretiker wird der Psychologe zugeben, dafs eine neue Vorstellung mit ihrem unveränderten Inhalte im Be-

wufstsein wirke, dafs sie nicht vielmehr durch den Vorrat des Bewufstseins, auf den sie trifft, wesentlich verändert werde und erst so, nach ihrer Veränderung, auf das Handeln wirke[1]).

Nur der Marxismus scheint diese Modifikation dessen, was ins Bewufstsein eingeht, durch das Bewufstsein nicht zu sehen. Schon Marx hat, wie es scheint, sich das Verhältnis von Aufsenwelt und Bewufstsein nach der Art des Objektes und des Spiegels vorgestellt. Er sagt (Das Kapital I, 3. Aufl. pg. XIX): „Für Hegel ist der Denkprozefs, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äufsere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopfe umgesetzte und übersetzte Materielle.“ Seine Schüler aber denken sich durchaus das menschliche Bewufstsein ausschliefslich durch die jedesmalige Umgebung bestimmt. So ist bei *A. Labriola*[2]) das Ideenleben einer Gesellschaft immer nur die ideologische Verhüllung (involucro ideologico) der jedesmaligen ökonomischen Umstände. Engels sagt einmal: „Auf allen ideologischen Gebieten ist die Tradition eine grofse konservative Macht[3]).“ Wenn er nur diese Einsicht ein wenig vertieft hätte! — Freilich steht sie zu dem ökonomischen Automatismus im schärfsten

[1]) *W. Wundt* hat dargethan, dafs die psychische Synthese schon aus den einfachsten Elementen durch ihre Vereinigung ein Neues bildet, das etwas anderes ist, als die blofse Summe der Elemente, und dafs sie demnach den psychophysischen Parallelismus aufhebt, wenn dieser im Sinne eines blofs äufserlichen Entsprechens verstanden wird (vergl. *Wundt*, *Logik*, II, 2, 2. Aufl., S. 267 ff.). Ein Accord ist ein neuer Klang, nicht die Summe der Einzelklänge, ein Bild etwas anderes, als die Summe der Linien und Farben, oder noch besser, da man beim Bilde die Einheit aus der Vorstellung des Originals erklären könnte, ein ganzes Ornament etwas anderes, als die Summe der einzelnen Linien, aus denen es besteht. Wundt nennt darum diese Synthese mit Recht „schöpferisch“ und findet in ihr ein Prinzip, dem „sich alle psychischen Gebilde von den Sinneswahrnehmungen und sinnlichen Gefühlen an bis zu den höchsten intellektuellen Prozessen und den aus einer Verkettung mannigfacher Gefühle und Vorstellungen entstehenden Affekten und Willenshandlungen unterordnen“ (a. a. O. S. 271).

[2]) *Del materialismo storico*, Roma, 1896, S. 17. Die ganze Schrift ist nur eine Umschreibung und Erklärung des Marxismus in verschiedenen Wendungen, aber keine Begründung desselben.

[3]) *L. Feuerbach* etc., S. 66.

Widerspruche. Nach ihm kann es ja gar keine Tradition geben. Denn aus neuen Lagen ergeben sich sofort neue Formen. Es giebt nach ihm keinen dauernden Ideenbesitz der Menschheit. Nach dem „Kommunistischen Manifest“ (S. 23) sind die allen Epochen gemeinsamen Elemente in Religion, Moral, Philosophie, Politik aus dem bisherigen ebenfalls allen Epochen gemeinsamen Klassengegensatze hervorgegangene „Bewufstseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassenkampfes sich auflösen.“ Also das Ende des Klassenkampfes wird tabula rasa machen. Diese Ansicht ist so unhistorisch wie möglich. — Für den rein theoretischen Erwerb, für den Fortschritt des Wissens ist ja das Beharren eines grofsen Teiles des Erworbenen zu offenbar, als dafs es geleugnet werden könnte. Hier werden auch die Marxisten zugeben, dafs, wie Pascal nach Augustinus es ausdrückt, „die Menschheit ein Mensch ist, der ewig lebt und fortwährend lernt.“ Etwas Ähnliches aber findet auch in den praktischen Ideen der Menschheit statt. Auch hier giebt es einen gewissen Teil des Erwerbes, der, wenn er durch Sitten oder Einrichtungen im Leben durchgeführt ist, nicht schwindet. Nachdem einmal die Gottheiten und dann die Gottheit zu sittlichen Wesen geworden sind, hat keine Rückbildung zum Naturalismus stattgefunden. Seitdem im späteren Römerreiche die unbeschränkte altrömische Sklaverei aufgehört hat, ist sie in dem Kulturkreise, der von Rom beeinflufst wurde, nicht wieder eingeführt worden. Auf dem praktischen Gebiete überhaupt giebt es ein stetiges Fortschreiten des Menschen an innerem sittlichen Werte und an äufserer Geltung. Eine neue ökonomische Lage trifft also nicht auf ein leeres Feld, sondern auf ein Bewufstsein der Gesellschaft, in dem, um mit Taine zu reden, schon ein gewisses Moment, eine gewisse Richtung auf ein Ziel und eine gewisse Geschwindigkeit der dahin gerichteten Bewegung herrscht. Mit diesem Momente haben sich alle aus der ökonomischen Lage erzeugten Vorstellungen auseinander zu setzen, ihre Allmacht wird dadurch gebrochen. Die aus früheren Lagen erzeugten Ideen überdauern die Verhältnisse ihres Ursprungs und gewinnen ein selbständiges Leben, indem sie sich in die Folgezeit fortpflanzen.

3) Aber die Selbständigkeit der Ideen zeigt sich nicht nur in ihrer zeitlichen, sondern nicht weniger in ihrer räumlichen

Fortpflanzung, durch die sie nicht minder grofse Gewalt als durch jene ausüben und der physischen und ökonomischen Bewegung entgegenwirken können. Der Anfang des Mittelalters der westeuropäischen Völker ist, was die Schichtung und das Ideenleben der Gesellschaft betrifft, ganz gleich dem Beginne der Republiken des klassischen Altertums. Beiderseits hört der Kommunismus der Gentilverfassung auf, die „leges barbarorum" hier, die 12 Tafeln, Solon, Lykurg und andere dort, sanktionieren das Privateigentum und den Unterschied der Stände. An Stelle der bisherigen Naturreligion tritt eine Verehrung sittlicher Gottheiten. Doch wenn auch der Aufzug des socialen Gewebes auf beiden Seiten derselbe ist, so ist doch der Einschlag sehr verschieden. Am Anfange des Mittelalters hat der Mensch einen höheren Wert, als zur Zeit Solons und der Decemvirn. Von dem höheren Werte der Kinder habe ich schon oben (S. 297) gesprochen. Aber auch der erwachsene Mensch hat in den germanischen Reichen eine höhere Bedeutung, als in den klassischen Republiken. Nach Solon und den 12 Tafeln kann der Sklave vom Herrn ohne weiteres, von Fremden nur mit den rechtlichen Folgen der Sachbeschädigung getötet werden. In den „leges barbarorum" wird das Leben des Knechts noch dem des Freien nachgesetzt, im eigentlichen Mittelalter aber das Leben des Knechts und erst recht das des Hörigen gleich dem des Freien geschätzt und geschützt[1]). Diesen höheren Wert hatte der Mensch schon im römischen Kaiserreiche erworben, in dem sich, wie jede Rechtsgeschichte lehrt, allmählich eine bedeutende Besserung der rechtlichen Stellung der Sklaven vollzogen hat; er wanderte mit dem Christentume zu den Germanen und hat wesentlich mit bewirken helfen, dafs ihre Geschichte einen anderen Verlauf nahm, als die der klassischen Völker in ihrem freien Staatsleben, im Verluste ihrer Freiheit und der schliefslichen Auflösung ihrer Gesellschaft genommen hat. So hat das Erbe des klassischen Altertums dem germanischen Boden einen neuen Gehalt mitgeteilt, der in ihm nicht urwüchsig war, und hat ihn so in einen gewissen Meliorationszustand versetzt, der nicht den Germanen selbst zu danken ist.

[1]) Vergl. *L. v. Bar*, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Berlin, 1882, S. 95.

4) Es wird also der Mensch im Laufe der Geschichte ein anderer, und zwar wächst sein Inneres, immer selbständiger tritt er allem Äufseren, auch der ökonomischen Lage gegenüber. Nach der Vorstellung der Marxisten ist er ein armseliger Automat der ökonomischen Zustände, in Wirklichkeit gestaltet er sie nach seinen Idealen. Wir haben gesehen, wie Ideen sich bilden und einerseits von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen, andererseits sogar in ein neues Milieu auswandern. Dieses Wachstum des Menschen an Ideenbesitz ist nur ein Specialfall des von Wundt sogenannten Gesetzes des Wachstums der geistigen Energie, das er mit Recht als ein grundlegendes Prinzip des Seelenlebens betrachtet. Wir haben oben (S. 114) gesehen, wie es sich in den Beziehungen des Einzelnen zur Gesellschaft darstellt. Es gilt aber nicht minder von dem der ganzen Gesellschaft gemeinsamen Ideenleben. Was irgend einem Bedürfnis entsprang, wird allmählich Gewohnheit, es strebt zu beharren und bleibt auch, wenn das Bedürfnis, aus dem es hervorging, schon verschwunden ist. So wird der Gesamtgeist eines Volkes reicher, als die unmittelbaren Antriebe seiner Umgebung möglich machen. Zu den natürlichen kommen eben noch die durch die Geschichte erworbenen. So ist die politische Organisation, der Staat, ursprünglich gewifs eingerichtet, um das unmittelbare Leben und die ihm dienenden ökonomischen Güter zu schützen. Aber einmal vorhanden, gewinnt er einen selbständigen Wert, über dem Mittel wird der Zweck vergessen, der Staat strebt, wie auch Spencer (P. S., § 444) erkannt hat, sich zu erhalten.

Auch von den menschlichen Einrichtungen gilt der Satz Spinozas: „Una quaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur." Der Staat wird darum an sich geschätzt, ohne Rücksicht auf die Ökonomie, aus der er entsprungen ist, sehr oft sogar den ökonomischen Interessen zuwider. Die Athener hätten durch die Unterwerfung unter den persischen Grofskönig sicherlich ökonomisch gewonnen. Wie die Ägypter durch den Anschlufs an das persische Reich erst in einen regen Verkehr eintraten, erst Münzen zu prägen genötigt wurden[1]), so hätte auch der Handel der Athener nun einen grofsen Aufschwung genommen. Aber aus politischen Gründen, der Selb-

[1]) Vergl. *W. Roscher*, *System der Volkswirtschaft*, III (5. Aufl.), § 40.

ständigkeit ihres Staates wegen, leisteten sie den persischen Angeboten und Angriffen Widerstand. So wird aus einem socialen, nicht individuellen Bedürfnis eine Einrichtung, und diese, von ihrem Zwecke abgelöst, wird dann ein Wert an sich. Einer höheren geistigen Energie wird auch die Zukunftsgesellschaft der Marxisten bedürfen, wie überhaupt ihre Geschichtstheorie durch die von ihnen erhoffte Zukunft arg Lügen gestraft wird. Bisher war der Fortschritt nur möglich durch den Gegensatz. Ohne Gegensatz kein Fortschritt! ruft Marx aus. Aber in Zukunft giebt es keinen Gegensatz mehr. Soll nun der Fortschritt aufhören? Das ist undenkbar, mithin wird er auf einer überökonomischen, also einer geistigen Ursache, beruhen müssen!

5) Und es scheint, dass allein das Wachstum der geistigen Energie die Erhaltung eines Gemeinwesens ermöglicht. Wo dieses stattfindet, entstehen immer neue selbständige Werte, immer neue Aufgaben, immer neue Ideale. Und das Ideale, das nicht ist oder noch nicht ist, verbindet die Menschen fester als das Reale, das schon existiert, um dessen Besitz leicht Zwietracht entsteht. Kant hoffte die Menschen am besten zu vereinigen, wenn er seine Ethik nicht auf ein gemeinsames Objekt des Begehrens, sondern auf ein gemeinsames Prinzip des Handelns gründete. Darum sind die Völker nur so lange von weltgeschichtlicher Kraft, so lange sie allen Volksgenossen gemeinsame Aufgaben, Ideale haben. Und Völker, die niemals solche hatten, sind niemals weltgeschichtlich, d. h. nie für die Sache der Menschheit und ihre Entwickelung bedeutsam gewesen.

Kontraste dienen dazu, das, was kontrastiert, scharf hervorzuheben. Und so kann man den eigentlich weltgeschichtlichen Gesellschaften, die nie ohne ideale Motive gewesen sind, Gesellschaften oder wenigstens Regierungen entgegenstellen, die, ohne jede ideale Regung den unmittelbarsten ökonomischen Motiven gehorchend, durch ihre Schicksale bewiesen haben, wie schnell die Befolgung solcher Motive zum allgemeinen Verderben führt. Es sind dies die Handelsgesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts. Bekannt ist, wie die englische Ostindische Compagnie in den wenigen Jahren 1757—73 durch eine Regierung, die nur von unmittelbar ökonomischen Motiven, d. h. von Habgier, geleitet war, ihre eigene Existenz so gefährdete, dafs sie die Hülfe der englischen Regierung suchen mufste, wie

sie diese nur erlangen konnte gegen Unterordnung unter die Aufsicht eines königlichen Gouverneurs und eines königlichen höchsten Gerichtshofes, wie diese Aufsicht schon 1784 verstärkt werden mufste und die Regierung der Direktoren der Gesellschaft immer mehr eine blofs nominelle wurde, bis sie endlich ganz auf die englische Krone überging. Freilich waren die Gewohnheiten perfider Grausamkeit so eingewurzelt, dafs der erste Gouverneur, Warren Hastings, sich sehr wenig über sie erhob. Nicht besser waren die holländischen, französischen, dänischen und andere Gesellschaften. Unter dem Eindrucke der Beobachtung ihrer Methoden schrieb *Adam Smith*[1]: „die Regierung einer reinen Handelsgesellschaft ist die schlechteste, die irgend ein Land haben kann." Weltgeschichtliche Regierungen haben nicht nach den unmittelbaren ökonomischen Motiven gehandelt, wie jene Ausbeutergesellschaften gethan haben und wie trotz einiger Einschränkungen Loria sich vorstellt, sondern nach politischem Rationalismus, der den bevorrechteten Klassen den Vorrechten entsprechende Opfer auferlegte. Wo dieser Rationalismus fehlt, da ist auch das System bald zusammengebrochen. Die karthagische Republik war einer Handelsgesellschaft, wie sie Adam Smith meint, sehr ähnlich. Sie wollte den Staat nicht um des Staates, sondern um ökonomischer Ausbeutung willen. Das Begehren war sehr entwickelt, aber nicht die Opferwilligkeit, daher kein persönlicher Kriegsdienst, sondern der Kauf von Söldnern. Gleichzeitig war ihre Religion arm an idealen, sittlichen Elementen, ihre Litteratur rein technologisch, ohne eigentliches Geistesleben. Ihr ganzes Treiben ist ökonomischer Materialismus[2]. Darum unterliegen die Karthager der römischen Republik, die an Hülfsmitteln ärmer, in ihrer Einkommensentwickelung — mit Loria zu reden — rückständig, die Kraft des politischen Idealismus in die Wagschale werfen, die, damals noch einig, alle ihre Bürger als opferwillige Kämpfer dem Feinde entgegenstellen konnte. Und so sind immer, bei den eigentlich schöpferischen Rassen und Völkern, ihre Ideologieen auch gewaltige Triebfedern ihres Handelns gewesen.

So ist die ökonomische Geschichtsauffassung oder der histo-

[1]) *Wealth of Nations*, Buch IV, Kap. 7. — [2]) Vergl. die Charakteristik der phönizischen Völkergruppe, zu der die Karthager gehören, bei *Th. Mommsen*, *Römische Geschichte*, I (7. Aufl.), S. 484 ff.

rische Materialismus, wie sie von den Marxisten (s. oben S. 316 f.) genannt wird, eine durchaus unzulängliche Anschauung. Dafs die sogenannten ökonomischen Verhältnisse, von denen immer die Rede ist, die wir oben (S. 350), um mit dieser leeren Allgemeinheit etwas zu denken, erst näher als ökonomisches Begehren und Stand der Technologie bestimmen mufsten, eine Strömung im Oceane der Geschichte bilden, ist klar, dafs sie den ganzen Ocean ausmachen, ist eine Verblendung. Die ökonomische Geschichtsauffassung ist nächst der anthropogeographischen, die freilich kaum noch von einem wirklichen Denker festgehalten wird, von allen Einseitigkeiten diejenige, die das Wenigste von den geschichtlichen Ereignissen erklärt. Sie ist eine Abstraktion, ohne es zu wissen und zu gestehen. Sie kennt nur einen Teil des menschlichen Willens, den ökonomischen, und steht allem ratlos gegenüber, was aus den anderen Teilen des Willens, dem politischen, dem religiösen, dem sittlichen Willen folgt. Ebensowenig wie die politische und die ideologische Einseitigkeit kann die ökonomische den Verfall der Gesellschaften erklären. Denn ökonomisches Begehren und Fortschritt der Technik haben den sinkenden griechischen Republiken und dem sinkenden Rom nicht gefehlt. Und dennoch sind sie untergegangen. Und wo der historische Materialismus den Inhalt früherer Lebensgebiete erklären will, scheitert er völlig, oder er sinkt zu der Trivialität herab, dafs die Wirtschaft die Vorbedingung alles höheren Lebens sei, oder er erklärt mit dogmatischer Anmafsung, dafs die Menschen zwar glaubten, irgend welchen „ideologischen" Motiven zu folgen, in Wahrheit aber von irgend welcher wirtschaftlichen Ursache getrieben wurden, als ob der Marxist besser wüfste, was die Menschen der Vergangenheit empfanden, als sie selbst.

Indessen es ist die Aufgabe des Kritikers, irrtümliche Lehren nicht blofs zu widerlegen, sondern auch ihren Ursprung zu erklären. Und man mufs, glaube ich, die hier vorliegende Lehre wesentlich auf vier Ursachen zurückführen.

1) In der Zeit und noch mehr in der Umgebung, in der Marx und Engels schrieben, im kapitalistischen England der letzten Jahrzehnte, sind allerdings die ökonomischen Motive besonders stark gewesen. In der ganzen civilisierten Welt hat der ökonomische Liberalismus die wirtschaftliche Ordnung der Ver-

gangenheit aufgehoben, alle Schranken, die den Einzelnen hemmten, aber auch schützten, die seine Ketten, aber auch seine Ankertaue waren, niedergerissen und den Wettbewerb aller gegen alle entfesselt. Er hat die Möglichkeit geschaffen, die durch Kapitalbesitz gegebene Überlegenheit ungehemmt auszubeuten und durch diese Möglichkeit die Habgier geweckt oder gesteigert. Gleichzeitig ist die idealistische Weltanschauung, die am Ende des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts herrschte, durch die realistische verdrängt worden. Die sittlichen Antriebe der ersteren wirken nicht mehr, die letztere hat sittliche Ideale erst in neuester Zeit konstruiert, ist aber damit noch nicht in die breiten Massen gedrungen, die vielmehr einige Thatsachen des Naturlebens, z. B. den Kampf ums Dasein, das Recht des Stärkeren, zu allgemeinen Gesetzen erhoben haben. In der Kunst wird der Stil und das Schöne immer mehr verdrängt durch das Naturgetreue und das Wirksame. So herrscht überall der Naturalismus, das unmittelbar Sinnliche. Die Vergangenheit aber sucht man gern aus der Gegenwart, die unserer direkten Erfahrung sich darbietet, zu verstehen, die Tendenzen der letzteren werden in die erstere hineingelegt. So geschieht es auch bei Marx und den Marxisten. Sie konstruieren sich die Vergangenheit nach dem Bilde der Gegenwart.

2) Für das deutsche Geistesleben bedeutet der Marxismus wie der Feuerbachsche Naturalismus eine Reaktion gegen den Hegelschen Idealismus, der zuviel und ohne genügende Grundlage konstruierte und darum zusammenstürzte. Dabei rächte sich, daſs er in seiner spekulativen Gottähnlichkeit den Boden der Erfahrung ungepflügt gelassen hatte. Weder Psychologie noch Erkenntnistheorie hatte er seinen Jüngern gelehrt, die darum für den spekulativen Dogmatismus zum Ersatz nur einen naturalistischen annehmen konnten. Es fand hier eine der pendelartigen Schwankungen des menschlichen Geisteslebens von einem Extrem zum anderen statt, die nicht selten sind, so daſs Wundt sogar ein geschichtliches Gesetz der Kontraste annehmen will. Und zwar meint Wundt es nicht bloſs für Willensrichtungen gültig, es hat vielmehr eine gewisse Bedeutung auch für Richtungen des Geistes (s. oben S. 265 f.).

3) Eine dritte Ursache liegt in dem schon oben erwähnten Einheitsstreben, das Marx und Engels aus der Hegelschen Schule

bewahrt hatten, das aber auch ihre Schüler leitet, da es dem menschlichen Geiste wesentlich ist. Mit Recht definiert Spencer die Philosophie als „vollkommen einheitliches Wissen." — Und Engels sah in dem ökonomischen Materialismus das Gleiche, was für die Natur das Prinzip der Konstanz der Energie bedeutet [1]).

Leider wird nun hier aus der Einheit eine Einfachheit gemacht, wie es auch sonst oft zu geschehen pflegt. Die psychischen Phänomene z. B. bilden unter sich eine Einheit; sie werden durch die Identität des Selbstbewufstseins zusammengehalten. Damit nicht zufrieden, hat die frühere Psychologie immer noch eine Einfachheit verlangt, nämlich eine einfache seelische Substanz, von der alle seelischen Erscheinungen Thätigkeiten seien. Es ist dies gerade so unberechtigt, als zu fordern, dafs hinter der Einheitlichkeit der einem Gesetz gehorchenden Bewegungen des Planetensystems noch eine diesen Zusammenhang bewirkende Substanz stehe.

So waltet zweifellos auch in der Geschichte eine Einheit. Was in der Natur die Energie ist, erscheint in der Geschichte als menschlicher Wille. Wie aber die Energie mannigfaltige Formen annimmt, die für sich untersucht werden müssen, so dafs z. B. aus der Geschwindigkeit der Wellenbewegung der Luft noch nichts für die des Lichts und der Elektricität folgt, das Gravitationsgesetz nicht brauchbar ist für die Anziehung durch chemische Affinität, so giebt es in der Geschichte verschiedene Willensgebiete, die jedes für sich untersucht werden müssen, weil die Gesetze des einen nicht ohne weiteres auf das andere übertragen werden können. Der Marxismus aber setzt die Richtigkeit dieser Übertragung ohne weiteres voraus; er ist schon am Anfange überzeugt von der Identität der Gesetze, die sich höchstens am Ende nach der Untersuchung jedes Einzelgebietes und der Vergleichung aller untereinander ergeben könnte. Er geht ferner sogar von der Einheit zur Einfachheit über, indem er nur ein einfaches Objekt, das wirtschaftliche Gut, als Ziel des Willens, alles andere von vornherein nur als Mittel zu diesem Zweck, als ihm, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt, dienend annimmt. Diese Vereinfachung ist völlig willkürlich. Schon die sehr annehmbare, fast selbstverständlich klingende Behauptung,

1) Vergl. *A. Labriola* a. a. O. S. 61.

dafs der Wille nur durch Lust und Unlust bewegt werde, hat vieles gegen sich[1]). Um so verkehrter ist der Versuch, das so schwierige und komplizierte Problem der Motivation der geschichtlichen Ereignisse durch die Behauptung zu durchhauen, dafs es nur wirtschaftliche Motive gebe. Solche Behauptungen sind nicht Vereinheitlichung des Wissens, sondern das, was die Franzosen mit tadelnder Nebenbedeutung „simplisme“ nennen.

4) Die vierte Ursache des Versuchs einer ökonomischen Konstruktion der Geschichte ist die politische Richtung ihrer Urheber. Marx und Engels waren Socialdemokraten, d. h. sie strebten nach einer Verfassung der Gesellschaft, in der allgemeine Gleichheit und Gemeinbesitz an den Produktionsmitteln herrschen. Sie hofften dabei, dafs die grofsen Kapitalien ungehemmt durch irgend welche wirtschaftspolitischen Ideen den gesamten kleineren Besitz verschlingen, am Ende nur noch wenige Besitzer der besitzlosen Nation gegenüberstehen werden, und dann die „Enteignung der Enteigner“ mühelos erfolgen könne. Sie schätzten den wirtschaftlichen Egoismus als den revolutionären Bahnbrecher für die neue Ordnung. Und aus dieser Schätzung für die Gegenwart und Zukunft ergiebt sich ihnen seine Schätzung für die Vergangenheit. Weil er, nach ihrer Hoffnung, in Gegenwart und Zukunft allein herrschend sein wird, so ist er in ihren Augen auch in der Vergangenheit alleinherrschend, alles andere schattenhaft und schwach gewesen. Und wie falsche Hoffnung Marx und Engels oft zu falschen Propheten der Zukunft gemacht hat[2]), so sind sie aus falscher Grundanschauung — trotz richtigen Urteilen im einzelnen — irreführende Erklärer der Vergangenheit gewesen.

Glücklicherweise aber ist die Welt der Ideen nicht so ohnmächtig, wie es den Marxisten scheint. Sie dringt auch ein in die Ökonomie und verhindert, dafs sie ein Tummelplatz des reinen Begehrens werde, wie wir oft gesehen haben. Auch in Zukunft werden politische und sittliche Ideen, wenn auch nicht dieselben wie in der Vergangenheit, den egoistischen Trieb zügeln, damit er aus dem freilich schon vielfach gestörten und verstümmelten Kosmos der Gesellschaft nicht ein völliges Chaos

[1]) Vergl. *H. Sidgwick*, *The methods of ethics*, 4. ed., London, 1890, S. 41 ff.

[2]) Vergl. S. 61. und S. 140 meiner Schrift. Engels prophezeite in den letzten Jahren seines Lebens den allgemeinen Zusammenbruch für das Jahr 1898.

mache. Sollte das Chaos dennoch eintreten, so wird es nicht, wie die Marxisten meinen, die Neugeburt, sondern den Untergang der ihm verfallenen Gesellschaft bedeuten, gerade so wie das chaotisch gewordene Römerreich den Germanen anheimfiel. Denn keine Gesellschaft ist isoliert; neben ihr stehen andere, rückständige oder höher entwickelte, bereit, sie zu verschlingen, wenn sie sich zu breiartiger Masse aufgelöst hat. Darum wird das Chaos, der allgemeine Zusammenbruch, den die Propheten des Marxismus als nahe Zukunft an den Horizont malen, entweder gar nicht kommen, oder er wird das Ende der westeuropäischen Gesellschaften überhaupt sein.

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Die vermeintliche Unmöglichkeit der Philosophie der Geschichte (W. Dilthey).

Wir haben im Vorstehenden die sociologischen Systeme durchmustert, und keines von ihnen vermochte uns ganz zu befriedigen, keines fanden wir, das die Zustände und die Abfolge der Ereignisse mit seinen Begriffen und Gesetzen völlig deckte. Noch weniger konnten die einseitigen Geschichtsauffassungen uns genügen, da sie aus der Fülle der Wirklichkeit nur je einen Ausschnitt geben. Und wenn jemand nun alle diese Ausschnitte in ein Ganzes vereinigte, so wäre damit noch keine Rekonstruktion der Geschichte erreicht. Denn noch fehlte die Art und Weise, wie sich die einzelnen Ausschnitte durchdringen und bestimmen. So vieler Versuche erfolgloser Ausgang scheint nun allerdings denen Recht zu geben, die eine Wissenschaft der Geschichte für ein unerreichbares Ziel erklären.

Zwar, was *Schopenhauer* dagegen vorgebracht hat, ist nicht oder nicht mehr von groſsem Gewichte. Von der Lügenhaftigkeit der Überlieferung abgesehen, die ebenfalls der Wissenschaft hinderlich sei[1]), findet er in ihr nur ein Nacheinander von Ver-

[1]) *Parerga und Paralipomena*, II (Band VI der sämtlichen Werke, 2. Aufl., Leipzig, 1877), Kap. XIX: *Zur Metaphysik des Schönen und Ästhetik*, § 238.

schiedenheiten, kein Nebeneinander von Ähnlichkeiten, aus denen man Art- und Gattungsbegriffe abstrahieren könne. Zu den Hauptperioden verhalte sich das Besondere, die einzelne Begebenheit, nur wie zum Ganzen der Teil, nicht wie zur Regel der Fall. Die Geschichte sei ein Wissen, keine Wissenschaft[1]). Schon zu Schopenhauers Zeit, als *Herder*, *Niebuhr* und *Fr. A. Wolf* die mythischen, d. h. die ältesten Zeiten so mannigfaltiger Völker untersucht hatten, konnte man die von Herder stets betonte Ähnlichkeit in den ersten Schritten aller Teile der Menschheitsfamilie sehr wohl erkennen. Noch mehr aber haben Urgeschichte und Geschichte nach Schopenhauers Zeit an Analogieen gefunden[2]), so dafs die Behauptung, es gebe in der Geschichte nur Singuläres, nicht Allgemeines, jetzt als den Ergebnissen der Forschung widersprechend zu bezeichnen wäre.

Anders steht es mit den Bedenken, die *W. Dilthey*[3]) gegen die Philosophie der Geschichte und die Sociologie geltend gemacht hat. Denn sie sind nach den Versuchen Comtes, Spencers, Buckles und nach Mills Erörterung der Methoden der Sociologie mit Rücksicht auf alle diese Denker niedergeschrieben worden.

Mit Recht nimmt Dilthey eine von der Natur verschiedene, über ihr sich erhebende „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit“ an. Das Wissen davon werde mit dem von Mill eingeführten Worte „Geisteswissenschaften“ bezeichnet. Es sei von dreierlei Art, es enthalte 1) Thatsachen, 2) Theoreme, 3) Werturteile und Regeln (S. 33). Dies scheint die innere Einteilung oder vielmehr Abstufung jener Wissenschaften zu sein, die äufsere Teilung folgt den verschiedenen Einheiten, die sich in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit darbieten. Solcher Einheiten giebt es nach Dilthey wiederum drei: 1) die Völker, 2) den Staat und die äufsere Organisation der Gesellschaft (S. 100 ff.), 3) die Kultursysteme (S. 52). Ihnen entsprechen: die Ethnologie,

[1]) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I (Band II der sämtlichen Werke), § 14; II (Band III der sämtlichen Werke), Kap. 38.

[2]) Vergl. aufser *L. H. Morgan* u. a. z. B. *E. A. Freeman*, *Comparative Politics*. London, 1873. Die Rechts-, die Wirtschafts-, die Religions-, die Litteratur-, die Kunstgeschichte, alle verfahren jetzt vergleichend.

[3]) In seiner „*Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.“ Leipzig, 1883.

die Staatswissenschaft, die Wissenschaften der Kultursysteme, d. h. der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion (S. 52, 139). Eine Spezialwissenschaft, die Rechtswissenschaft, steht zwischen der Staatswissenschaft und den Wissenschaften der Kultursysteme in der Mitte, da das Recht teils eine „äufsere“ Ordnung teils sittliche Forderungen durchzuführen habe (S. 67/68, 75/76).

Alle diese Wissenschaften sind aus dem praktischen Bedürfnisse entsprungen; sie haben keine Selbstbesinnung, kein Selbstbewufstsein ihrer Methoden, keine gemeinsame Erkenntnistheorie, die erst zu schaffen wäre (S. 69, 117). Nur die Geschichte, die wohl teils der Ethnologie, teils der Staatswissenschaft unterzuordnen ist, nimmt Dilthey ausdrücklich aus, sie hat die Methode der beschreibenden, nicht erklärenden Psychologie (S. 40/41). Ihre Aufgabe ist, das Typische darzustellen, aber mit individuellen Zügen (S. 42/43) und nicht wie die Naturwissenschaft abstrakt, sondern in der vollen Wirklichkeit des Lebens, mit Versenkung aller Gemütskräfte in den Gegenstand (S. 137). Die anderen Teilwissenschaften der Ethnologie und der Staatswissenschaft beschäftigen sich mit psychischen und psychophysischen Thatsachen zweiter Ordnung. Solche sind Gemeingefühl, Gefühl des Fürsichseins, Herrschaft, Abhängigkeit, Freiheit, Zwang. Ihre Erkenntnis in Begriffen und Sätzen liegt dem Studium der äufseren Organisation der Gesellschaft zu Grunde (S. 85, 143). Besonders werden die Willensverhältnisse der Herrschaft und der Abhängigkeit und das der Gemeinschaft als Grundverhältnisse der äufseren Organisation der Menschheit hervorgehoben (S. 87). Freilich wird von diesen Verhältnissen gesagt, dafs sie vermittelst der „psychologischen Begriffe und Sätze analysiert werden können“ (S. 85), aber die Psychologie kann doch nicht ohne weiteres der Staatswissenschaft zu Grunde liegen, sonst wäre sie ja, da die Kultursysteme erst recht auf ihr beruhen [1]), für alle drei Gruppen von Wissenschaften (von Völkern, Staaten und Kultursystemen) die einheitliche Grundlage, die nicht länger gesucht zu werden brauchte. Das Ideal der Geistes-

[1]) Dies geht hervor z. B. aus S. 111, wo der Poetik die Aufgabe gestellt wird, „ihre Begriffe und Sätze aus der Verknüpfung geschichtlicher Forschung mit diesem allgemeinen Studium der menschlichen Natur (nämlich der Gesetze, die das geistige Leben überhaupt und die Schöpfung dichterischer Werke im besonderen beherrschen) zu gewinnen.“

wissenschaften ist, daſs zwischen ihnen allen eine Verbindung, ein Zusammenhang hergestellt werde. Aber eine isolierte Philosophie des Geistes, die für seine Einzelwissenschaften grundlegend wäre, ist ein Gespenst (S. 142).

Die Philosophie der Geschichte und die Sociologie haben versucht, die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu umfassen. Aber sie haben dazu falsche Methoden angewendet.

Die Philosophie der Geschichte, überall noch ein Nachklang der Theologie, hat den Willen Gottes, den Sündenfall, die Gnade, „diese harten Realitäten", in ein metaphysisches Schattenspiel verwandelt, statt der Dogmen abstrakte Begriffe gegeben, die das Ziel und den Prozeſs der Geschichte bestimmen sollen, wie Entwickelung zur Freiheit (Hegel), zur Humanität (Herder), Hindurchdringen der Vernunft durch die Natur (Schleiermacher), die aber nichts weiter erreichen, als unter den Falten ihres weiten Mantels die lebendigen Verschiedenheiten zu verbergen (S. 120—125, 134).

Noch schlimmer aber hat es nach Dilthey die Sociologie getrieben. Comte, der sie zu schaffen unternahm, leitet aus der Biologie eine Entwickelungsformel ab, die er der Geschichte vorschreibt, deren Inhalt die Verminderung des unvermeidlichen Vorwiegens[1]) des affektiven Lebens des Menschen über sein geistiges Leben sei. Der Nachweis des Gesetzes der drei Stadien sei miſslungen, die ganze Sociologie Comtes sei nichts als derbe naturalistische Metaphysik (S. 131—135). Spencer ist offenbar in diese Kritik mit einbegriffen, auch er folgt seiner Baulust ohne „das intime Gefühl der gchichtlichen Wirklichkeit", sodaſs sein System wie das Comtes ein Notbau bleibt (S. 29/30). Mill wird vorgeworfen, daſs er in seiner Logik die Methoden der Geisteswissenschaften zu sehr dem Schema der Naturwissenschaften untergeordnet habe. Gegebene, nicht erschlossene Einheiten seien der ersteren Objekte, Versenkung aller Gemütskräfte ins Objekt sei ihre Natur (S. 136/137). So sind also Philosophie der Geschichte und Sociologie überhaupt keine Wissenschaften (S. 49), die erstere sei der Alchemie zu vergleichen (S. 115), der letzteren Sätze seien gespenstische Träumereien (S. 105). Nicht bloſs der Theorie hat der Naturalismus Schaden gebracht,

[1]) S. oben S. 51.

sondern auch der Praxis. Die Natursysteme des 18. Jahrhunderts (d. h. die auf das Naturrecht gegründete wissenschaftliche Politik, s. oben S. 16) haben die Wissenschaft verdorben und die Gesellschaft geschädigt (S. 142).

Was an ihre Stelle kommen soll, wird nicht ganz klar. Manchmal scheint es, als solle eine gemeinsame Grundlage für alle Geisteswissenschaften geschaffen werden, eine gemeinsame Erkenntnistheorie (S. 69, 117, 137, 155), die jedoch in dem ersten bisher allein erschienenen Bande Diltheys noch nicht enthalten ist, ein anderes Mal aber heifst es, es solle der Zusammenhang der Einzelwissenschaften aus ihnen selbst gesucht werden (S. 115/116). Die Beherrschung der Einzelwissenschaften des Staates und der Kultursysteme und ihre Benützung für die geschichtliche Forschung scheint ihm der Wahrheitskern, der hinter der Hoffnung einer Philosophie der Geschichte verborgen ist (S. 118). Das eine Mal wäre also die Einheit in der Basis, das andere Mal in der Spitze.

Glücklicherweise steht es nicht so trostlos um die Philosophie der Geschichte oder Sociologie, wie es Dilthey scheint. Die alten, zum Teil metaphysischen Theorieen hatten doch das Verdienst, dafs sie ein Merkmal der successiven Epochen heraushoben und nach ihm sie beschreibend klassifizierten, wenn ihre rekonstruktive Klassifikation auch ungenügend, weil unpsychologisch war. Die Freiheit, die Humanität waren solche Merkmale. Und was Comte betrifft, so ist er durchaus nicht Naturalist in dem Sinne wie Spencer (s. oben S. 29/30, 41/42, 58). Der wachsende Einflufs der intellektuellen Fähigkeiten ist nicht sein wichtigstes Prinzip der Geschichte, sondern das Gesetz der drei Stadien. Dafs dieses „Gesetz“ nur eine schematische Darstellung sei, haben wir oben (S. 52) gesehen, dafs es aber völlig wertlos sei, ist zu viel behauptet. Wenn auch nicht der gesamten Weltanschauung, so doch der Wissenschaften Gang ist damit im allgemeinen richtig gekennzeichnet[1]).

[1]) Dagegen findet Diltheys Anerkennung „das Gesetz, das Comte wirklich gefunden hat, welches die Beziehungen der logischen Abhängigkeit von Wahrheiten untereinander zu ihrer zeitlichen Abfolge ausdrückt (wenn es auch noch unvollkommen bei ihm formuliert ist)“. Es „gehört einer Einzelwissenschaft des Geistes an, und es wurde von ihm vermöge einer anhaltenden und tief eindringenden Beschäftigung mit diesem Kreise

Die Vorwürfe, die Dilthey gegen Mill erhebt, sind unbegründet. Es soll unerlaubt sein, die Methoden der Naturwissenschaft auf die Geisteswissenschaften zu übertragen. Aber welche Methoden giebt es denn überhaupt noch, wenn man diejenigen der Naturwissenschaften ausschliefst? Induktion und Deduktion, Abstraktion und Determination nebst ihren Ableitungen, wie Klassifikation, Analogie, Vergleichung, alle diese Verfahrungsweisen sind doch für jede Wissenschaft gültig, gleichviel, was ihr Objekt sei. Dafs die Einheiten der Geisteswissenschaften unmittelbar gegeben sind, ist doch kein Grund, alle jene Denkprozesse von ihnen auszuschliefsen. Und „alle Gemütskräfte in das Objekt zu versenken", dieser allerdings wünschenswerte Bestandteil der geschichtlichen Auffassung wird doch durch die vorangegangene oder nachfolgende logische Behandlung des Objekts nicht gehindert. Es scheint fast, als ob Dilthey diese Versenkung der Gemütskräfte für die einzige Methode der Geisteswissenschaften hielte. Leider wird aber durch sie nichts erkannt. Und sie ist doch für den Naturforscher nicht weniger möglich und oft nicht minder erhebend als für den Vertreter der Geisteswissenschaften. Der Botaniker wird oft alle Gemütskräfte in den Anblick einer Blume versenken, er wird dadurch von ihrer wissenschaftlichen Analyse weder abgehalten noch entbunden. Wenn aber Dilthey mit seiner Forderung die Notwendigkeit des „Nachempfindens" meint, die dem Historiker, Juristen, Nationalökonomen so oft auferlegt ist, so geschieht diese Nachempfindung schon zum Zwecke des Vergleichens und Schliefsens, also behufs logischer Operationen.

Wenn Dilthey „den Formeln, die den Sinn der Geschichte auszusprechen beanspruchen", vorwirft, dafs keine fruchtbare Wahrheit aus ihnen geflossen sei (S. 140/141), so scheint er mir zu weit zu gehen. Die Geschichtsphilosophie Herders oder Hegels gab denen, die an sie glaubten, einen Ausblick in die Zukunft und

der gesellschaftlichen Wirklichkeit gefunden" (S. 134). Gerade dieses Gesetz aber hat Spencer als unhaltbar erwiesen. S. oben S. 61, 87. Wenn übrigens das Gesetz, wie Dilthey sagt, nur einer Einzelwissenschaft des Geistes angehört (er scheint die Mathematik zu meinen), so ist er doch nicht mit Comte einverstanden, der es für die Teile jeder einzelnen Wissenschaft ebenso wie für den Zusammenhang ihrer aller als gleich geltend annahm.

damit vielfach auch eine Richtung für ihr Handeln. Es ist dies aber schon eine gewisse Fruchtbarkeit einer Idee, wenn sie bestimmend auf das Leben wirkt. Comte verglich die Stufenfolge der Gesellschaften derjenigen der Organismen und gewann dadurch die Objektivität auch solchen socialen Gebilden gegenüber, die auf niederen, sonst verachteten Stufen der Weltanschauung beruhten. Hätte diese ganz neue Schätzung der Vergangenheit, besonders des Mittelalters, sich nur auf die Schwärmerei der Romantik gegründet, so wäre sie mit ihr verflogen. Durch Comte aber wurde sie ein Element der Wissenschaft. Und wenn Dilthey der „abstrakten Schule" des 17. und 18. Jahrhunderts — übrigens hierin die relative Berechtigung des Rationalismus unterschätzend — das üble Zeugnis ausstellt, daſs sie durch ihr abstraktes Naturrecht, ihre abstrakte politische Ökonomie, ihr System der natürlichen Religion die Wissenschaften verdorben und die Gesellschaft geschädigt habe (S. 142, auch S. 486/487), so sollte er nicht vergessen, daſs Saint-Simon und Comte sich des Gegensatzes gegen diese „metaphysische" Schule immer voll bewuſst waren.

Was Dilthey zu seinem Kampfe gegen den Naturalismus veranlaſst, ist das richtige Gefühl, daſs Begriffe, die nur für das Reich der Natur Gültigkeit haben, wie z. B. Kampf ums Dasein (mit rein animalischen oder wenigstens äuſseren Mitteln), natürliche Zuchtwahl, auf die Wissenschaft der Gesellschaft übertragen werden und die specifische Verschiedenheit des menschlichen Willens vom tierischen verdunkeln[1]).

[1]) Vergl. S. 7/8: „Hier (im Reiche der Geschichte) bringen die Thaten des Willens, im Gegensatz zu dem mechanischen Ablauf der Naturveränderungen, welcher im Ansatz alles, was in ihm erfolgt, schon enthält, durch ihren Kraftaufwand und ihre Opfer, deren Bedeutung das Individuum ja in seiner Erfahrung gegenwärtig besitzt, wirklich etwas hervor, erarbeiten Entwicklung, in der Person und in der Menschheit: über die leere und öde Wiederholung von Naturlauf im Bewuſstsein hinaus, in deren Vorstellung als einem Ideal geschichtlichen Fortschritts die Götzenanbeter der intellektuellen Entwickelung schwelgen." Es liegt dieser nicht leicht verständlichen Stelle wohl der Gedanke zu Grunde, daſs in der Natur, wie sie jetzt ist, nur ein Kreislauf alter Prozesse stattfindet, in der Geschichte hingegen neue, bisher nie dagewesene Arten von Wirklichkeit, neue Lebensformen geschaffen werden, und daſs die Naturalisten („die Götzenanbeter der intellektuellen Entwickelung") dies nicht leugnen, aber die Neuschöpfung allzusehr von den natürlichen Be-

Gerade gegen Spencer jedoch, der vor allen, wie wir oben S. 107—127 sahen, diese voreilige und verkehrte Übertragung vornimmt, wendet sich seine Kritik weniger, viel mehr gegen Comte, der sich doch wohl bewufst ist, dafs er mit dem Schritte aus der Biologie in die Sociologie aus der natürlichen Welt in eine andere ihren eigenen Gesetzen gehorchende übergeht (vergl. oben S. 28—30), der von der ersteren auf die letztere nur die wirklich allgemein geltenden Begriffe überträgt: Entwicklung, Organismus, Arbeitsteilung, Solidarität.

Aber Dilthey geht in seiner Kritik weiter, als er gehen sollte. Denn nicht blofs die Übertragung der Begriffe verwirft er, die allerdings gefährlich und in jedem einzelnen Falle nur als eine vorläufige, der Bestätigung bedürfende Analogie zu betrachten ist, sondern er verwirft selbst die Anwendung der naturwissenschaftlichen „Methoden", was doch schliefslich auf einen Verzicht auf wissenschaftliche Methoden überhaupt hinausläuft. Denn die der Naturwissenschaft eigentümliche Methode, die experimentelle, verbietet sich für die grofsen geschichtlichen Vorgänge von selbst (vergl. oben S. 35/36), die übrigen Methoden aber sind, wie oben bemerkt, den Naturwissenschaften mit den Geisteswissenschaften gemeinsam. Dafs räumliche Anordnung und Bewegung, die in der Aufsenwelt den Gang der Erscheinungen bestimmen, für die Evidenz der Geisteswissenschaften ohne Einflufs sind (S. 149), ist richtig. Denn psychische Erlebnisse, soweit psychisch, sind nicht räumlich und sind keine Bewegungen, und der menschliche Geist ist bis zu einem gewissen Grade unabhängig von Zeit und Raum (s. oben S. 113). Aber hat die Psychologie andere Methoden als die Naturwissenschaft? — Dilthey freilich würde auch dies behaupten wollen; er will für die Psychologie die reine Beschreibung ohne Hypothesen, er nennt seine Psychologie deskriptiv, die naturwissenschaftlich betriebene nennt er erklärend und lehnt sie ab[1]).

dingungen („leere und öde Wiederholung von Naturlauf im Bewufstsein") abhängig darstellen. Denselben Vorwurf habe ich oben (S. 107—127) gegen Spencer erheben und den übrigen biologischen Sociologen vorhalten müssen, dafs sie zwar von dem „höheren" Leben der Gesellschaft sprechen, seine Wurzel aber nicht anzugeben wissen.

[1]) In einer Abhandlung in dem *Berichte der Berliner Akademie der*

Ich glaube, viererlei ist es, was hier Dilthey vorschwebt und ihn einen Gegensatz der Methoden zwischen Natur- und Geisteswissenschaft annehmen läfst:

1) Fürchtet er eine rein äufserliche Betrachtung, wie wir sie ja oft genug, nur nicht bei Comte, der für Dilthey den Erznaturalisten darstellt, sondern bei Durkheim und den Marxisten und nur teilweise bei Buckle, den Dilthey ebenfalls für durchaus naturalistisch hält, gesehen haben. Er fürchtet allgemeines Vergessen der Wahrheit, dafs der Mensch ein Innenleben hat, er verlangt darum immer und immer wieder, dafs man den ganzen Menschen, sein Denken, Fühlen und Wollen, in der

Wissenschaften (philosophisch-historische Klasse) vom 20. Dezember 1894: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.* Dagegen *H. Ebbinghaus* in der *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. IX (1895/1896), S. 161 ff.: *Über erklärende und beschreibende Psychologie.* Ich kann auf die einzelnen Streitpunkte hier nicht eingehen. Meiner Ansicht nach hat Ebbinghaus Recht, wenn er bestreitet, dafs die erklärende Psychologie einen zu weitgehenden Gebrauch von Hypothesen mache. In einer zweiten Abhandlung (*Beiträge zum Studium der Individualität* vom 5. März 1896, *Berichte der Berliner Akademie*, 1896, S. 295 ff.) zählt Dilthey nochmals als Hypothesen der gegenwärtig herrschenden erklärenden Psychologie auf: selbständige Empfindungseinheiten, psychophysischen Parallelismus, Determinismus, unbewufste Vorstellungen. Aber die Empfindungseinheiten sind keine Hypothese, sondern Ergebnisse einer isolierenden Abstraktion, der Trennung eines Empfindungsinhaltes von den mit ihm verbundenen anderen Empfindungsinhalten oder Gefühlselementen oder Strebungen, einer Abstraktion, deren als solcher sich wohl jeder moderne Psycholog bewufst ist. Den psychophysischen Parallelismus hat Ebbinghaus (a. a. O. S. 202) mit Recht als eine zur Hälfte physiologische Hypothese erklärt, die der Psychologie nur halb zur Last falle, die übrigens von Wundt so angewendet wird, dafs die Gefahr, den psychologischen Thatsachen könnte Gewalt angethan werden, nicht besteht. Der Determinismus scheint mir keine Hypothese, sondern eine Thatsache der Erfahrung; eine Hypothese würde er erst dann, wenn man die von Dilthey mit Recht für das Seelenleben abgewiesene Formel causa aequat effectum zur Anwendung bringen wollte, was aber wohl selbst die englische Schule nie unternommen hat. Die unbewufsten Vorstellungen endlich sind vielleicht nur ein andrer Ausdruck für die Thatsache der seelischen Dispositionen, die allgemein anerkannt ist. Und die generelle beschreibende Psychologie, die Dilthey verlangt, hat in der That schliefslich, wie Ebbinghaus (a. a. O. S. 195) hervorhebt, dieselben Methoden wie die erklärende. Die Unentbehrlichkeit der naturwissenschaftlichen Methoden wird hier eben offenkundig.

Totalität des Gemütes verstehe (S. 149/150). Aber dadurch, durch die Sympathie unseres Gemütes mit dem Objekte, wird nur eine neue, für die Naturwissenschaft nicht mögliche Thatsache, ein Zuwachs an Daten, nicht irgend eine neue Verfahrungsweise gegeben, wie wir schon oben sahen.

2) Wenn er eine isolierte Philosophie des Geistes, die für seine Einzelwissenschaften grundlegend wäre, für ein Gespenst erklärt (s. oben S. 367), so fürchtet Dilthey, eine voreilige Deduktion möchte den Reichtum, den die Wirklichkeit der geistigen Schöpfungen zeigt, nicht erreichen und ihn trotzdem zu „meistern" (S. 5), also zu verkleinern suchen. Er scheint die Prinzipien zu ahnen, die Wundt später aufgezeigt und schöpferische Synthese und Heterogonie der Zwecke genannt hat. Die erstere bildet aus zwei oder mehreren Elementen etwas Neues, in den Elementen nicht Enthaltenes (s. oben S. 354), aus ihnen also nicht Deducierbares. Die zweite bewirkt, dafs der erreichte Zweck mehr enthält als das vorgestellte Motiv[1]). Beide sind die Ursachen des wiederholt (s. oben S. 357) genannten Prinzips des Wachstums der geistigen Energie, in dem sich der im Gegensatze zur Physik dem Geistesleben eigentümliche Überschufs der Wirkung über die blofse mathematische Summe der Ursachen ausspricht. Das Ergebnis dieses Wachstums seinem Inhalte nach ist also nach Wundt nicht durch Deduktion vorauszugewinnen. Die „psychologische Kausalerklärung ist durchgängig eine regressive, im Gegensatze zu der Bevorzugung des progressiven Verfahrens in der Naturwissenschaft" [2]). Etwas Ähnliches hat Dilthey gefühlt.

3) Ist Dilthey sich der Differenz bewufst, die auch Wundt zwischen Naturwissenschaft und Psychologie setzt. Die Naturwissenschaft hat zum Ziele abstrakte Begriffe, die je allgemeiner, desto weniger anschaulich werden, zuletzt jede Qua-

[1]) *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 337 ff. Wundt hätte vielleicht besser „Heterogenität" oder „Heterogeneität" der Zwecke gesagt, da er ihre Verschiedenartigkeit bezeichnen will, während Heterogonie an *θεογονία*, den Ursprung der Götter, Kosmogonie und ähnliche Wörter erinnert, also nur Verschiedenheit des Ursprungs, nicht des Inhalts bedeuten könnte.

[2]) *Logik*, II, 2 (2. Aufl.), S. 280. Wundt geht hierin wohl etwas zu weit. Durch Analogie, durch Vergleichung mit ähnlichen Lagen der Vergangenheit lassen sich wohl auch die künftigen geistigen Inhalte, die Ergebnisse der geistigen Entwickelung einigermafsen vorausbestimmen, aber freilich nur durch Analogie.

lität verlieren. Die Psychologie kann nie darauf ausgehen, aus solchen erschlossenen Wesenheiten das Seelenleben aufzubauen, sondern auch ihre letzten Elemente müssen wie ihre ersten Thatsachen, wenn schon abstrakt, d. h. aus ihren Verbindungen isoliert, doch anschaulich sein[1]). Aber diese Verschiedenheit des Ziels bedeutet keine Verschiedenheit der Methoden. Und es ist Wundt nie eingefallen, für die Psychologie andere Methoden als für die Naturwissenschaften anzunehmen.

4) Dilthey neigt zum Individualismus und zu derjenigen Begriffsbestimmung des Historischen, die wir oben (S. 4 ff.) bei H. Rickert fanden. Er verlangt aufser der generellen beschreibenden Psychologie noch eine individuelle. (S. 302 ff. der zweiten Abhandlung.) An und für sich schliefsen sich beide so wenig aus, wie die Physik und die Meteorologie, von denen die erstere vielmehr der letzteren zur Grundlage dient. Aber Dilthey würde wohl bestreiten, dafs die generelle Psychologie in derselben Weise der individuellen zur Grundlage dienen könne. Denn im Individuum giebt es etwas Inkommensurables, z. B. die heroische Willenshandlung (S. 299). Zwar sagt er (S. 303), dafs der Typus als zweites Prinzip „die Individuation beherrscht“. Er entscheidet sich nicht für den reinen Individualismus. Die Biographie ist ihm wertvoll als Darstellung eines Typus, als Repräsentation (Einleitung i. d. G. S. 42). Aber das Singuläre ist doch das erste Prinzip (S. 302 der zweiten Abhandlung), und „der Schwerpunkt der Geisteswissenschaften rückt aus dem Erkennen des Generellen, in welchem unter Abstraktion von den Unterschieden alle einzelnen Menschen übereinstimmen, hinüber in das grofse Problem der Individuation“ (S. 299). Damit stellt sich Dilthey allerdings eine Aufgabe, die nicht nur von der der Naturwissenschaften, sondern, wie ich in der Einleitung vorläufig zu erweisen suchte, auch von der der Geschichtswissenschaft diametral verschieden ist[2]).

[1]) Vergl. *Wundt*, *Logik*, II, 2 (2. Aufl.), S. 271, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 153—156.

[2]) Hiermit stimmt überein, dafs, ähnlich wie vielen die Gesellschaft kein reales Wesen ist, nur das Individuum existiert (s. oben S. 129 ff.), auch für Dilthey der Staat, die Gesellschaft, Religion, Kunst und Wissenschaft „abstrakte Wesenheiten sind, die dem Blick des Forschers die Wirklichkeit verschleiern,“ und in diesem Sinne zu „Nebeln und Phantomen“ An-

Aber die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ist für jeden, der wissenschaftlich denkt, unentrinnbar. Dilthey selbst ist wider seinen Willen dafür ein Beweis. Nicht blofs findet er fortwährend in dem anerkannten Verfahren der Geisteswissenschaften, dafs sie dasselbe wie die Naturwissenschaften thun, indem er hofft, dafs die vergleichende Methode allmählich allen Einzelwissenschaften den Charakter von Theorieen geben werde (S. 143), indem er der Geschichte aufgiebt, wie die Naturwissenschaften — sie sind ausdrücklich als Muster empfohlen — das Ganze in Einzelzusammenhänge aufzulösen (S. 138), sondern, sogar in demselben Augenblicke fast, wo er die naturwissenschaftlichen Analogieen zurückweist, spricht er von dem Verbande als „einer Willenseinheit mit Struktur", deren Struktur vom Zwecke des Verbandes gebildet wird (S. 88—89). Und in seinen oben genannten Abhandlungen ist fortwährend von dem „Strukturzusammenhange" der seelischen Elemente des Individuums die Rede. Die Struktur ist aber ein biologischer Begriff[1]).

So hat Dilthey zum Teil recht, wenn er die Begriffe der Naturwissenschaft für die Geisteswissenschaften ablehnt, aber ganz und gar unrecht, wenn er auch die Methoden der ersteren verwirft. Ein grofser Teil seiner Polemik beruht darauf, dafs statt der naturwissenschaftlichen *Begriffe*, die für die Geschichte teils abzulehnen, teils nur sehr vorsichtig anzuwenden sind, sich ihm fortwährend die naturwissenschaftlichen *Methoden* unterschieben, deren keine Wissenschaft entbehren kann. Wir haben ferner gesehen, wie er dem Verfahren Comtes nicht gerecht wurde, da Comte — selbst seine Phrenologie als derb naturalistisch zugegeben — doch nicht die Sociologie aus der Biologie deduzieren, sondern die Thatsachen der Gesellschaft induktiv erforscht wissen wollte.

In der That hat die Sociologie mit den nicht zu verachten-

lafs geben (Einleitung i. d. G., S. 52f.), die Dilthey verscheuchen will. Dasselbe liegt wohl auch zu Grunde, wenn das, was vom Individuum in seiner Beziehung zur Gesellschaft erlebt und zur festen Disposition ausgebildet wird, von ihm zu „den psychischen Thatsachen zweiter Ordnung" gerechnet wird (s. oben S. 366).

[1]) Nur in gezwungener Weise könnte man Struktur wörtlich verstehen und an irgend einen aus unorganischen Teilen bestehenden Bau denken.

den naturwissenschaftlichen Methoden der Vergleichung, der Induktion und der Deduktion mehr geleistet, als Dilthey ihr zugestehen will. Besonders die ältesten Epochen der Geschichte widerlegen den Unglauben an das Kollektive, Generische, zu dem Dilthey neigt, der sich bei Rickert, Lehmann (s. oben S. 201) und anderen zum Dogma gesteigert hat, bieten sehr viel Gleichförmigkeiten dar[1]), die die bisherige Sociologie als solche erkannt hat. Sie geben zu der Vermutung Anlafs, dafs manches Gleichförmige, manches, was eine konstante Ursache erkennen läfst, also Gegenstand der Wissenschaft werden kann, sich auch in der späteren Geschichte finden werde, wenn nur der Philosoph, was Dilthey mit Recht fordert, aber auch *Herder*[2]), schon gefordert hat, in die Thatsachen selbst eindringt und aus ihrer lebendigen Anschauung seine Schlüsse zieht.

Ein Unternehmen dieser Art wird der zweite Teil der vorliegenden Arbeit sein. Aber um schon jetzt die Zuversicht einigermafsen zu rechtfertigen, die mich erfüllt, dafs es schon heute möglich ist, die vitalen Prozesse der Geschichte einigermafsen zu erkennen, soll im folgenden eine kurze Skizze meiner

[1]) Die Gleichförmigkeit zeigt sich in der Weltanschauung, der Sitte, den socialen Einrichtungen, sie erstreckt sich aber auch auf viele Kulturgüter, d. h. Mittel der Fristung oder Verteidigung des Lebens, und zwar nach dem Ausdrucke *A. Vierkandts* (*Naturvölker und Kulturvölker*, Leipzig, 1896, S. 100) nicht blofs auf „primäre“ Errungenschaften, d. h. solche, deren Entstehung auf verhältnismäfsig einfachen Bewufstseinsvorgängen beruht, sondern auch auf „sekundäre“, d. h. solche, die erst aus einer Kombination einfacherer geistiger Prozesse hervorgegangen sind, durch deren Wiederkehr also die von vornherein weniger wahrscheinliche Wiederholung einer und derselben Kombination erwiesen wird. Diese auffällige Übereinstimmung des Kulturbesitzes hat *A. Bastian* (*Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, Berlin, 1881) zu dem Begriffe des „Völkergedankens“ geführt, den er lieber Menschheitsgedanke hätte nennen sollen. Er will damit ausdrücken, dafs die Gedanken der verschiedenen Völker der Menschheit in gleicher Richtung gehen, dafs die wesentlichen Erfindungen also an verschiedenen Orten spontan, unabhängig von einander gemacht werden. In manchen Fällen freilich nimmt auch Bastian Entlehnung an, die anderen Forscher, wie *F. Ratzel* (*Anthropogeographie*, II, 725 ff.), für weiter ausgedehnt als er und für die häufigste Ursache der Übereinstimmungen halten.

[2]) *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, 8. Buch, Anfang: „Dem Philosophen der Geschichte kann keine Abstraktion, sondern Geschichte allein zum Grunde liegen.“

eigenen Auffassung gegeben werden, die freilich als Skizze nur die allergröbsten, auch aus weitester Ferne erkennbaren Umrisse zeigen wird. Die tiefere Begründung und die weitere Ausführung durch Einzelzüge kann erst im zweiten Teile erfolgen.

Zweites Kapitel.

Skizze der eigenen Ansicht des Verfassers.

Eine empirische und genetische Betrachtung der Gesellschaft mufs mit der menschlichen Horde beginnen, die Schäffle mit Recht den von Espinas so genannten tierischen Völkerschaften vergleicht. Der isolierte Mensch ist — gleichviel ob er jemals war oder nicht war — für die Sociologie gleichgültig. Denn die Horde ist der fruchtbare Kern, aus dem die Dynamik des menschlichen Willens alle späteren socialen Gebilde hervorgetrieben hat.

Das Leben in der Horde ist zunächst durch keinerlei Regeln bestimmt. Man mufs für den Anfang wohl eine ausschliefsliche Herrschaft der Instinkte, besonders des Triebes nach Nahrung und nach Selbsterhaltung annehmen, nur dafs diese Triebe nicht in Isolierung, sondern in Gemeinschaft befriedigt werden. Aber diese Gemeinschaft beruht ebenfalls auf einem Instinkt, auf einem socialen Triebe des Menschen, nicht auf der bewufsten Unterwerfung unter eine künstliche Ordnung. Auch den Fortpflanzungstrieb hat man wohl kaum durch irgend welche Regeln gebunden zu denken, sondern die Promiscuität, die weder durch Verwandtschaft noch durch dauernde Bande beschränkte Paarung, ist der wahrscheinlichste Urzustand[1]). Die Weltanschauung jenes Urzustandes ist der primitive Glaube an Geister, von dem schon oben (S. 348 f.) die Rede war.

Aber die Notwendigkeiten der Aufsenwelt und nicht minder

[1]) Vergl. *H. Spencer*, Principles of Sociology §§ 291—296. Die von Spencer angeführten Thatsachen sollen gegen die Promiscuität sprechen, sie sprechen aber in Wahrheit dafür, z. B., dafs den Buschmännern und den Californischen Indianern ein Wort für „Ehe“ fehlt.

die seiner eigenen Natur zwingen den Willen in gewisse Formen hinein. Zunächst entsteht wohl, durch den beständigen Zwang sich gegen Feinde zu wehren, der Kriegerstand, der den Stand der friedlichen Arbeiter in Unterwürfigkeit hält. Letzterer besteht meist, wenn auch nicht immer, aus Kriegsgefangenen und aus Frauen. Wo die Frauen selbst zum Kriegerstande gehören, stehen sie den Männern gleich. Gleichzeitig entsteht die Familie. Nach Morgans Untersuchungen ist es mir sehr wahrscheinlich, dafs eine blutsverwandte Familie, gebildet aus männlichen und weiblichen Kindern derselben Mutter, ihre erste Form gewesen ist. Die Gewohnheit hält sie zusammen. Es scheint, dafs am Anfange dieses Jahrhunderts bei den Hawaiiern diese Form der Familie noch bestanden hat [1]).

Allmählich mufs sich statt dieses Zusammenbleibens die Gewohnheit gebildet haben, Frauen aus einer fremden Gruppe des Stammes zu nehmen. Vielleicht war dies zuerst ein Kampfesmittel gegen fremde Stämme, durch das man diesen Arbeiterinnen entziehen wollte. Und die Erfahrung lehrte bald, dafs die Nachkommenschaft von fremden Frauen kräftiger, als die durch Inzucht entstandene war, so dafs es Sitte wurde, wenn nicht fremde, so doch wenigstens nicht blutsverwandte Frauen zu heiraten. So entsteht die Gruppenehe (Punalua-Familie bei Morgan) mehrerer Brüder mit mehreren aus einer fremden Gruppe stammenden Frauen, wie sie bei den Polynesiern allgemein ist und Cäsar sie bei den alten Briten fand, oder die Ehe mehrerer Schwestern mit mehreren, aus fremden Gruppen stammenden Männern, wie sie Morgan bei den Tibetanern, Nairen (einem dravidischen Stamme) und anderen Stämmen nachgewiesen, für die nordamerikanischen Indianer als ihre frühere Familienform erschlossen hat [2]).

Der Geisterkult der früheren Epoche bleibt bestehen, er wird, da die Abstammungsverhältnisse nun genauer bestimmt sind, zum bewufsten Ahnenkult. Aber es kommt noch zu ihm hinzu der allgemeine Animismus, die allgemeine Beseelung der Naturmächte und Naturerscheinungen [3]).

[1]) Vergl. *Morgan, Ancient Society,* S. 414 f., deutsche Übers., S. 347 f.

[2]) *Morgan,* a. a. O. S. 424 ff., deutsche Übers., S. 357 ff.

[3]) *Spencer* glaubt auch den Animismus aus dem Glauben an menschliche Geister entsprungen (P. S. § 184 ff.). Die Namen von Naturdingen,

Dieser Typus der Gesellschaft, der erste, der über die gänzlich unorganisierte Horde hinausgeht, der nach Gruppenfamilien gegliederte Stamm mit animistischer Weltanschauung, ist heute noch bei Polynesiern, Afrikanern und in manchen anderen Teilen der Erde zu finden.

Die Gruppenfamilie befestigt sich immer mehr, sie wird eine Lebenseinheit im Frieden wie im Kriege. Als solche bedarf sie eines Oberhauptes, es entsteht aus ihr die Gens (Morgan hat den römischen Namen für alle gleichen Organisationen angewendet und darin fast allgemeine Nachfolge gefunden, griechisch γένος, hebräisch mischpachah, altdeutsch Sippe, niederdeutsch Slacht), die im vollen Leben zuerst von Morgan bei den Seneca-Indianern, unter denen er als adoptiertes Mitglied der Falken-Gens (Ancient Society S. 81, deutsche Übers. S. 69) mehrere Jahre gelebt hat, genau beobachtet und beschrieben worden ist. So lange in der Gens die Frauen die Führung haben und nach ihnen die Verwandtschaft gerechnet wird, hat sie ein Totem, d. h. ein Zeichen auf dem Schilde, das das heilige Tier des Geschlechtes[1]) dar-

die primitive Menschen trugen, z. B. Mond, hätten, meint er, durch Mifsverständnis den Anlafs gegeben, ihre Geister nach ihrem Tode in jene Naturdinge hineinzuversetzen. *Max Müller* meint, die Namen männlichen oder weiblichen Geschlechtes, die die Naturerscheinungen trügen, hätten dazu geführt, sie als Personen zu denken. Spencers Erklärungen sind gezwungen, Max Müllers Ansicht widerlegt sich sehr einfach dadurch, dafs die meisten primitiven Sprachen der Bezeichnung der Geschlechtsverschiedenheit ganz entbehren. (Vergl. *Spencer*, Principles of Sociology, I, 3 ed,, 1885 Appendix B, § 14, S. 828.) Es bleibt nur übrig *E. B. Tylors* Theorie, dafs die Personifizierung der Aufsenwelt auf einem unwillkürlichen Denkprozesse beruht, durch den wir das eigene Leben in sie projizieren. Noch heute ist die Neigung dazu sehr stark, wie sich an der Personifikation der Schiffe (im Englischen ist jedes Schiff weiblich), der Waffen (Körners Schwertlied), der Kleidung (Holteis Mantellied) und anderer Dinge zeigt. Wie stark mufs diese Neigung erst in dem Kindesalter der Menschheit sein? Der Fetischismus ist nur ein specieller Teil des Animismus.

[1]) Ein heiliges Tier hatte jedes Geschlecht (arabisch: batn = Mutterleib) auch bei den heidnischen Arabern. Vergl. *Robertson Smith* (*kinship and marriage in early Arabia*, London, 1885, S. 33, 209—211, 224), der seine Entdeckungen gemacht hat, ohne von den gleichen Entdeckungen Morgans in Amerika und Australien zu wissen. Man sieht hieraus, wie sehr übereinstimmend der Gang der Ideen und des nach ihnen eingerichteten socialen Lebens in den verschiedensten und entferntesten Teilen der Erde sich gestaltet hat. *Th. Nöldeke* (*Zeitschrift der deutschen Morgen-*

stellt, ein Gebrauch, der mit dem auf der Stufe des Animismus und später noch allgemeinen Glauben an die Wanderung der Menschenseele durch Tierleiber zusammenhängt.

Merkwürdigerweise hört das Totem auf, wenn die Verwandtschaft in männlicher Linie gerechnet wird. An Stelle des heiligen Tieres tritt dann der Geschlechtsahne. Das Geschlecht ist die festeste Einheit der blofs natürlichen, auf der Blutverwandtschaft beruhenden Organisation der Gesellschaft. Weniger fest ist die Einheit des Stammes, von dem sich oft ein Geschlecht abtrennt, noch lockerer die Einheit des aus mehreren Stämmen bestehenden Volkes. Als Mitglied des Geschlechts fühlte sich der Mensch auf dieser Stufe der Organisation zuerst, nicht als Mitglied der Familie. Als Saul zum König gewählt ist, fafst er es als eine Ehre auf nicht für seine Familie, etwa für seinen Vater Kis, sondern für sein Geschlecht, ruft er erstaunt aus: „Mein Geschlecht ist das kleinste im Stamme Benjamin“ (1. Samuelis 9, 21). Und bei Homer (Ilias IX, 63) heifst ein streitsüchtiger Mensch *ἀφρήτωρ*, d. h. der zu einer Phratrie, einer Einheit mehrerer Geschlechter, nicht gehört oder zu gehören nicht wert ist.

Zum gemeinsamen Ahnenkult (bei den Römern sacra gentilicia) kommt noch als weiteres Band gemeinsamer Grund und Boden und gemeinsame Bearbeitung desselben[1]).

ländischen Gesellschaft, Bd. 40, 1886, S. 148 ff.) bringt gegen Robertson Smiths Entdeckung allerlei Einwände vor, die mich aber nicht überzeugt haben. Er betont besonders, dafs die Tiernamen zugleich Personennamen waren, also den Ahnherrn des Stammes bezeichnen konnten. Indessen infolge des Matriarchates, das, von Robertson Smith für alle semitischen Urzustände teils nachgewiesen, teils mit Recht vermutet, auch von Nöldeke als Thatsache anerkannt wird, hatten jene Stämme keinen Ahnherrn, sondern eine Ahnfrau, auf die Tiernamen männlichen Geschlechts nicht gehen können, und die Sitte der Tiernamen für Personen scheint eine weitere Wirkung des Totemismus, nicht seine Ursache. Bei den alten Israeliten weist *B. Stade, Geschichte des Volkes Israel* I, 1887, S. 405/406, Spuren des Totemismus nach dem Vorgang von Robertson Smith nach.

[1]) Ich weifs wohl, dafs dieser urwüchsige Kommunismus der Gens und die damit zusammenhängende Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit von *Fustel de Coulanges* (besonders in *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Paris 1885) für eine Illusion gehalten wird. Aber während dieser Forscher der einzige ist oder vielmehr gewesen ist, der dies annahm, sind alle anderen einstimmig für die Wirklichkeit des gentilen Kommunismus und mehren sich von Jahr zu Jahr die Beweise dafür. So kommt der russische Sociologe *M. Kowalewsky* nach den Forschungen der russischen Gelehrten über altrussische Eigentumsformen (die zum Teil

Die Weltanschauung dieser Epoche erhebt sich vom Kommunismus zum naturalistischen Polytheismus, d. h. von einer einfachen Umschreibung der Naturvorgänge in persönlichen Ausdrücken zu einer reichen Mythologie, die die mannigfachen Schicksale der Naturgötter erzählt (s. oben S. 332).

Diese Verfassung der Gesellschaft ist noch heute bei manchen Völkern in allen Erdteilen (Polynesien ausgenommen) lebendig, zum Teil, wie in Osteuropa, von neuen Formen überwachsen und modifiziert; alle weltgeschichtlichen Völker aber sind durch sie hindurchgegangen. Sie hat gewifs Jahrtausende gedauert; denn schon die arische Urwelt hat unter ihr gelebt. Sie ist noch in Kraft zur Zeit des Ursprungs der Homerischen Gesänge, des Nibelungenliedes und erhält sich in mannigfachen Überresten noch in der historischen Zeit der europäischen Völker.

Aber unter dem Schutze der Gens, die aus mehreren Männern und gleich viel Frauen besteht, lebt schliefslich je einer mit je einer Frau zusammen, und die so entstandene monogamische Familie hat das Bestreben, ihre Güter ihren Nachkommen zu vererben, nicht an die Gens zurückfallen zu lassen. So zerreifst die Gemeinschaft in Besitz und Arbeit, jede Familie will für sich leben, wo möglich, auf Kosten der übrigen, Güter anhäufen, die Autorität des Geschlechtshauptes gilt nichts mehr. In der drohenden Verwirrung tritt als Retter auf „der Gesetzgeber."

noch bestehen, z. B. das unter dem Namen Mir bekannte bäuerliche Gemeineigentum) zu folgendem Satze (*Annales de l'Institut International de Sociologie*, publiées sous la direction de R. Worms, vol. I, Paris 1895, S. 30/31): „Was mir das Ergebnis der Untersuchungen unserer Statistiker und Ethnographen scheint, das ist die Unmöglichkeit, die Hypothese aufrecht zu erhalten, dafs allen Versuchen der Vergemeinschaftung des Bodens und seiner Erzeugnisse ein individuelles Eigentum voraufgegangen sei. Diese Hypothese wird dank den bewundernswerten Arbeiten von Fustel de Coulanges immer verbreiteter, was sie aber nicht hindert, erzfalsch zu sein." Derselbe Forscher findet E. Westermarcks Annahme der monogamischen Familie bei den Naturvölkern durch die Bewohner Sibiriens und des Kaukasus widerlegt (a. a. O. S. 32). Aus seinen eigenen Reisen und Forschungen im Kaukasus (*Revue internationale de Sociologie*, vol. I, Paris, 1893, S. 297 ff.) hat er eine lebendige Anschauung der Gens und des Animismus gewonnen und aus Berichten anderer schildert er lebhaft (Revue Internationale de Sociologie II, 1894, S. 83) die Gemeinsamkeit der Arbeit bei primitiven Völkern.

Er erkennt den Egoismus der Familien als berechtigt an, sucht sie aber durch neue künstliche Bande wieder zu vereinigen. Da die alte Sitte, die ja zugleich das alte Recht des Kommunismus war, verfällt, so mufs der Gesetzgeber nun eine künstliche Sitte, die sich in Recht und Moral teilt, schaffen. Er giebt abstrakte Gebote, die nicht unter den Schutz eines von je einem Geschlechte anerkannten Hausgottes, sondern der allen gemeinsamen Naturgötter gestellt werden. Diese Götter werden darum sittliche Gottheiten (s. oben S. 332 f.). An die Stelle des patriarchalischen Königtums tritt der Staat, an die Stelle der Heimat das Vaterland, aus der naturwüchsigen Gemeinschaft wird die künstliche Gesellschaft[1]).

Aber die Gesellschaft ist grofs. Der Einzelne kann sie nicht, und sie kann den Einzelnen nicht im Auge behalten. Er bedarf in ihr einer kleineren Einheit, die, wie die Gens vorher, ihn bindet und schützt. Dies ist der Stand. Überall mufs der Gesetzgeber Stände einrichten; in Asien und in Ägypten thut er es nach der Arbeitsteilung, die Stände werden hier in schroffer Abgeschlossenheit zu Kasten. Im klassischen Altertume ruht der Unterschied der Stände auf dem Unterschiede des Vermögens und den Leistungen für den Staat. Nicht mehr kämpfen die Krieger nach Phylen und nach Phatrien geordnet, wie bei Homer (Ilias II, S. 362/363), sondern wie die Römer und die Athener eingeteilt nach der Verschiedenheit der Bewaffnung,

[1]) Diesen Gegensatz hat mit Recht *F. Tönnies* (*Gemeinschaft und Gesellschaft,* Leipzig, 1887) als einen fundamentalen erkannt und als Grundlage der ersteren den menschlichen Gattungswillen oder „Wesenwillen", als Erzeuger der letzteren den Individualwillen, die Willkür angenommen. Tönnies hat von allen Sociologen allein das grofse Verdienst die Willensverhältnisse in den Mittelpunkt seiner Betrachtung gestellt zu haben. Seine Unterscheidung ist wichtig, aber unvollständig. Er mufste aufser der naturwüchsigen noch die künstliche Gemeinschaft betrachen, die noch in der Epoche der Gesellschaft überall da sich zeigt, wo die Menschen nicht durch das Begehren getrennt, sondern durch eine gemeinsame Idee zusammengehalten werden. Die Gemeinschaft beruht dann nicht mehr auf Banden des Blutes und dem menschlichen „Gattungswillen", sondern auf Verwandtschaft des Geistes. In der Grundlegung werde ich näher auf Tönnies' Anschauung eingehen, die in diesem Teile, in der kritischen Übersicht, nicht erwähnt wurde, weil sie im Prinzip von der meinigen nicht abweicht und darum besser mit dieser zusammen darzustellen und zu kritisieren sein wird.

die den Vermögensklassen angemessen ist. Bei den romanischen und den germanischen Völkern des Mittelalters gründet sich die ständische Ordnung auf sociale Arbeitsteilung und unterscheidet grofse Grundherren (zugleich Krieger), Geistliche, Bürger (Gewerbetreibende), Bauern.

Der Stand giebt Rechte, aber auch Pflichten, für Vorrechte auch Vorpflichten. Und der Staat, d. h. die gemeinsame exekutive Gewalt aller Stände, sorgt für die wirtschaftliche Aufrechterhaltung jedes Standes. Wo einem Stande Gefahr droht, mufs der Staat sie abwenden. In der asiatischen Naturalwirtschaft genügt die Vererbung für die Festigkeit der wirtschaftlichen Ordnung; im klassischen Altertum hingegen hat der Staat allerlei Mittel angewandt, seine Bürger vor Verarmung zu schützen. Dazu gehörten öftere Eingriffe in die Vermögensverteilung, z. B. die Solonische Seisachtheia, die gleich am Anfange der ständischen Epoche der Athener steht, die mannigfaltigen *χρεωκοπίαι* des Altertums, d. h. Reduzierungen der Schulden der Privaten, wofür die neueren Sprachen gar keinen technischen Ausdruck haben, die ganze Ackergesetzgebung in Rom. Es gehört ferner zu den wirtschaftlichen Mafsregeln die Aussendung verarmter Bürger in Kolonieen, die im Altertume nie Privatsache, sondern immer Staatssache ist[1]).

Im christlichen Mittelalter sorgen die Stände nicht minder für ihr wirtschaftliches Bestehen, der Adel durch das ihm eigentümliche Erbrecht der Erstgeburt, der Priesterstand durch den grofsen Schatz der Kirche, das Bürgertum durch die Ordnungen der Zünfte, die Bauernschaft, soweit sie frei ist, durch die Markgenossenschaft, die dem Einzelnen Schutz und Hülfe gewährt. Das ganze Mittelalter ist durchdrungen vom Geiste der nicht blofs privaten, sondern auch obrigkeitlichen Genossenschaft. Wo ein neuer Stand, wie z. B. der Gelehrtenstand, auftritt, ordnet er sich genossenschaftlich neben die schon vorhandenen. Die mittelalterliche Universität ist bekanntlich ihrem Namen und ihrer Verfassung nach eine Genossenschaft.

Die Energie der ständischen Gesellschaft spiegelt sich auch in der Erziehung. In der Zeit der Gentilverfassung der Familie

[1]) Vergl. *M. Weber*, *Die römische Agrargeschichte* in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht, Stuttgart, 1891, S. 7.

und dem Geschlechte überlassen, wird sie nun Sache des Standes oder des Staates. Der griechische Staat unterwirft den heranwachsenden Bürger bis zum 18. oder 20. Lebensjahre einer strengen Zucht und bildet ihn durch Gymnastik und „Musik“ für die wesentlichsten staatlichen Zwecke, Krieg und Gottesdienst. Der Römer wird seinem Stande entsprechend im Frieden durch den mos majorum, im Kriege durch die militärische Disziplin scharf erzogen. Im Mittelalter hält jeder Stand seinen Nachwuchs in strengster Ordnung.

Die orientalische Welt ist über die ständische Verfassung nicht hinausgekommen, sie ist in ihr erstarrt; erst in der Gegenwart und nur durch das Eingreifen der Europäer scheinen auch dort die alten Formen in Fluſs zu kommen.

Die Völker des klassischen Altertums hingegen haben ihr festes Gefüge nicht gewahrt, sondern der Egoismus hat die Bande gesprengt, die seine nützliche Kraft in den der Gesellschaft dienlichen Schranken hielten. Bei den Griechen geraten im 4. Jahrhundert die Pflichten gegen den Staat in Verfall, besonders die wichtigste, der Kriegsdienst. Während Sokrates noch an vielen Feldzügen hatte teilnehmen und viele Ämter bekleiden müssen, führte Plato schon ein reines Privatleben. Dieses (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), früher schimpflich, wird jetzt normal. An die Stelle der Bürgerheere treten Söldner. Die Litteratur, früher dem öffentlichen Leben zugewandt, zieht sich nunmehr davon zurück. Die alte athenische Komödie war politisch, die mittlere nimmt noch litterarische Fragen zum Gegenstande, die neuere nur Liebeshändel und Dienerstreiche. Alles Streben erschöpft sich in Vermehrung des Vermögens, der Besitz häuft sich in wenigen Händen, die Zahl der Sklaven wächst, die verarmten Bürger ziehen keinen Nachwuschs auf. Kolonieen werden nicht mehr gegründet, im Jahre 352 v. Chr. sandte Athen die letzte aus. Es tritt die schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. von Polybius beklagte Entvölkerung von Hellas ein, die unter römischer Herrschaft fortwährend schlimmer wird. Und die geringere Lebensenergie der Gesellschaft zeigt sich auch in der geringeren Energie ihrer Fortpflanzung, d. h. der Erziehung (s. S. 105). Was dem Bedürfnisse des Staates dient, die Gymnastik, wird nicht mehr erzwungen, sondern dem freien Willen überlassen und daher meist ganz

vernachlässigt. An Stelle der alten musischen Bildung tritt die encyclopädische, die ebenfalls keinem staatlichen Zwecke, sondern dem geistigen Lebensgenusse dient. Sie allein erhält nun eine staatliche Organisation, nur Grammatik und Rhetorik werden in den Schulen, die die Gemeinde unterhält, gelehrt[1]).

Denselben Weg wie die hellenischen Staaten ging die mächtige römische Republik. Auch hier wird seit Mitte des 2. Jahrhunderts vor Chr. das Streben nach Besitz alleinherrschend, die Masse der freien Bürger verarmt, zumal sie nicht mehr in Kolonieen versorgt werden. Die Gracchen suchen diesen Prozefs aufzuhalten, scheitern aber. Die Folge ist, dafs Marius besitzlose Bürger ins Heer aufnehmen mufs. Da die führenden Stände nur sich bereichern, aber keine Opfer bringen wollen, also nicht mehr regieren können, so verliert die Gesellschaft die Freiheit. Sie ist unter dem Kaisertume eine toto genere von der der Republik verschiedene[2]). Aus den Ständen werden Klassen, durch nichts abgestuft als durch die Unterschiede des Vermögens. Die Klasse ist nicht mehr ein staatsrechtliches Ver-

[1]) Sogar in den idealen Forderungen der dem Plutarch zugeschriebenen Schrift über die Erziehung ist von dem gymnastischen „Fünfkampfe" nur das Speerwerfen übrig, dafür sind Pfeilschiefsen und Jagd hinzugekommen, die die klassische Zeit als nicht zur kriegerischen Ausbildung gehörig beiseite liefs. Lucians Schrift „Anacharsis oder über die Gymnastik" darf uns nicht irreführen. Denn sie schildert nicht die gleichzeitige Wirklichkeit, sondern die Vergangenheit von Solon an, dem sie teilweise in den Mund gelegt ist, bis zu Aristophanes, dessen Zeitalter sie rühmend erwähnt.

[2]) Man versteht die römische Geschichte nicht, wenn man sich nicht klar macht, dafs in ihr drei auf verschiedene Prinzipien gegründete, also heterogene Gesellschaften aufeinander folgen. Zuerst ist die Gesellschaft gentil, patriarchalisch, dann ständisch, dann nach modernem Ausdrucke staatsbürgerlich. Viele Geschichtsforscher und Juristen aber sprechen immer nur von der römischen Gesellschaft schlechthin. So erkennt *R. v. Jhering* (*der Zweck im Recht*, I, 2. Aufl., Leipzig, 1884, S. 508) nicht, dafs die mannigfaltigen gesetzlichen Beschränkungen der Freiheit durch Sitten- und Luxusgesetze, die er für die römische Gesellschaft aufzählt, die ständische Ordnung zur Voraussetzung haben, dafs sie aber mit ihr in Verfall geraten und darum in der Gesellschaft der Kaiserzeit nicht mehr gelten.

hältnis wie der Stand, sondern nur ein faktisches. Zum Staate haben alle Klassen nur eine Beziehung, das Steuerzahlen. Er ist nicht mehr ein lebendiger Organismus, sondern ein toter Mechanismus, im Gange gehalten nicht durch freiwillige Leistungen der Stände, sondern durch bezahlte Dienste der Beamten. Der Begriff des „Gehalts“ war bekanntlich der Republik fremd, er kommt erst in der Kaiserzeit auf. Der Staat aber thut nichts weiter, als daſs er die Grenzen schützt und die Rechtsordnung aufrecht erhält, insbesondere das Privatrecht in eine immer feinere Kasuistik ausbildet. Im übrigen wendet er das Prinzip des laisser faire, laisser aller an, d. h. er läſst dem Egoismus freien Lauf. Und so geht die Konzentration des Vermögens bald ins Ungeheure. Bekannt ist, daſs zu Neros Zeit sechs Senatoren die halbe Provinz Afrika besaſsen und Seneca, dem die Provinz Britannien, erst seit wenigen Jahren unterworfen, tief verschuldet war, diese durch eine Kündigung beinahe in Aufruhr brachte. Die Kehrseite davon ist auch hier die Entvölkerung, erst Italiens, dann der Provinzen. Das Reich wird wehrlos, es muſs an seinen Grenzen Germanen zum Schutze dieser Grenzen gegen andere Germanen ansiedeln, zuletzt auch in das Innere des Reiches Barbaren als Soldaten aufnehmen. Diese fühlen endlich ihre Stärke und machen sich zu Herren des Landes.

Der bunten, regellosen Mannigfaltigkeit der Willensrichtungen einer solchen verfallenden Gesellschaft entspricht die bunte Fülle der in ihr verbreiteten Weltanschauungen. Wenn wir von den einheimischen und von den aus Asien und Ägypten eingeführten Religionen absehen, so waren schon die aus der Philosophie entstandenen Sekten zahlreich genug. Stoiker und Epikureer, Neupythagoreer, später Neuplatoniker, Skeptiker, alle diese Schulen treten unter Gebildeten und Ungebildeten miteinander in Wettbewerb, bis endlich das aus dem Judentum und gewissen Zweigen der hellenischen Philosophie entstandene Christentum alle Gemüter gewann. Aber es war nicht eine lebensfreudige, sondern eine pessimistische, gegen den Staat gleichgiltige oder feindliche Weltanschauung, für den Einzelnen erhebend und stärkend, für die antike Gesellschaft nur ihre Euthanasie.

Auch die ständische Gesellschaft des Mittelalters war nicht von ewiger Dauer. Ihre Schranken wurden dem Egoismus zu eng, und die Religion des Mittelalters, reich an Gesetzen und

Äufserlichkeiten, mufste für die ungenügend werden, die in der Gesinnung die Wurzeln des Lebens fanden (s. oben S. 333 ff.).

Der auf natürlichem Wege, durch die successive Arbeit der Generationen gewachsene Reichtum, die Schätze des Orients und zuletzt die der neuen Welt lockten die Begierde, die Armen wurden gedrückt, konnten aber nicht mehr entweichen, da alles Land besetzt war; es entstand im 15. Jahrhundert, in Frankreich und Grofsbritannien schon früher, ein Kampf aller gegen alle, nur radikale Heilmittel schienen der Gesellschaft helfen zu sollen, wie sie in der Politik Machiavelli, in der Wirtschaft Thomas Morus vorschlug. Die Wirklichkeit ging in des ersteren Sinne.

Aber diese Krisis führte nicht zum Verfalle, wesentlich deshalb, weil die Weltanschauung einen neuen, vielen gemeinsamen Inhalt gewann durch die Reformation und die Renaissance, d. h. durch den neuen Glauben und durch die Wiederbelebung der antiken Litteratur. Der fürstliche Absolutismus brach die Macht der sich befehdenden Stände und übernahm selbst die Regulierung der Wirtschaft, die bis dahin ihnen obgelegen hatte. Glücklicherweise konnte er sich selbst den Ideen nicht entziehen, die aus der Vereinigung der religiösen Reform mit der antiken Bildung entstanden waren. Er selbst wurde „aufgeklärt“, und die ganze Welt suchte die „Humanität“ zu fördern, so dafs vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts das Leben der westeuropäischen Völker einen grofsen Aufschwung nahm.

Es fehlte in der That nichts zu einem solchen. Sittlicher Idealismus lag in dem neuen protestantischen Glauben nicht minder, als in der neuen Philosophie, besonders in der „natürlichen Religion“, die von den Philosophen angenommen wurde, weil man bei den antiken Philosophen so viele religiöse Ideen fand und diese, obgleich ihnen mit dem Christentume gemeinsam, nicht aus der Offenbarung sein konnten, also eine „natürliche“ Religion ausmachten. Die wirtschaftliche Ordnung aber wurde im ganzen und grofsen vom Absolutismus, allerdings meist nicht ohne das Übel des Fiskalismus, aufrecht erhalten.

Freilich — trotz mannigfaltigen Verdiensten — der Absolutismus war ein Notbehelf, eine unorganische Ordnung, die nicht dauernd sein konnte. Die politische Theorie verlangte seit dem 16. Jahrhunderte den Anteil aller Bürger an der Staats-

gewalt. Nicht minder reagierte die wirtschaftliche Theorie gegen den Merkantilismus und seinen besonderen Auswuchs, den Fiskalismus. Während aber die politischen Theoretiker eine neue Ordnung des Staates verlangten, forderten die Nationalökonomen für die Wirtschaft die „natürliche Freiheit“, d. h. die völlige Herrschaft des privaten Willens, einzig und allein beschränkt durch rechtliche Prinzipien, aber nicht durch ökonomische Mafsregeln des Gemeinwesens.

Beide „Freiheiten“, die politische wie die ökonomische, haben sich seit Ende des vorigen Jahrhunderts, noch vollständiger seit Mitte dieses Jahrhunderts, teils durch Revolution, teils auf friedlichem Wege durchgesetzt. Aber während die eine, die politische, den konstitutionellen Staat, also eine neue Ordnung, geschaffen hat, hat die andere, der ökonomische Liberalismus, das Prinzip des laisser faire, laisser aller, wie im Altertume ein grofses Mafs von Unordnung hervorgebracht. Freilich nicht der Liberalismus allein. Mit ihm zugleich ist der Weltmarkt aufgekommen; die durch technische Fortschritte sich beständig steigernde Produktion arbeitete nicht mehr für einen übersehbaren, sicheren, sondern für einen immer zu erweiternden, unübersehbaren, unsicheren Abnehmerkreis, und mit ihm hat der Handel, der in allen früheren Epochen der Geschichte neben der Produktion ganz zurücktrat, eine Bedeutung wie nie zuvor gewonnen. Das Ergebnis ist die Anarchie der Wirtschaft, stete Bereicherung der wirtschaftlich mächtigen Klassen, während die übrigen an dem wachsenden Gesamtreichtum keineswegs in gleichem Mafse teilnehmen.

Diese Änderungen vollzogen sich in unserem Jahrhundert auf dem äufseren Gebiete des Lebens. Freilich das Äufserliche bleibt nicht ganz äufserlich, es wirkt auch auf das Innere. Doch auf den inneren Lebensgebieten selbst hat sich gleichzeitig ein nicht minder bedeutungsvoller Umschwung vollendet. Die Wissenschaft und die Philosophie des 18. Jahrhunderts sind trotz einzelnen empiristischen Strömungen im ganzen und grofsen noch deduktiv, synthetisch. Dieser Charakter der Wissenschaft und der noch sehr starke religiöse Zug, der durch alle Generationen hindurchgeht, erzeugen und erhalten den zukunftsfrohen Idealismus, den wir an dem philosophischen Jahrhunderte bewundern. Das Wahre, das Gute, das Schöne ist ihm ein ewiger

fester Himmel über der Erde, in den man durch Streben und Kämpfen aufsteigen kann [1]).

Das 19. Jahrhundert hingegen ist induktiv und analytisch. Es wollte vor allem das Vorhandene erkennen, und in seine Gesetze eindringen, um es zu den menschlichen Zwecken zu verwerten. So häufte es Thatsache auf Thatsache, erkannte auch viele Zusammenhänge, die man früher kaum geahnt hatte, aber es büfste darüber die Macht und das Bedürfnis zu schaffen und zu gestalten ein. In der Fülle der Objekte verlor der Mensch sich selbst, auch seine eigenen Schöpfungen erschienen ihm als Naturgegenstände, Objekte seiner Forschung aber nicht mehr als Wegweiser und Flügel in eine zweite Welt. „Tugenden und Laster sind Produkte wie Zucker und Vitriol,“ sagt der Philosoph *Taine* [2]), „die Kunst ist ein Winkel des Lebens, gesehen durch ein Temperament“, erklärt sein Schüler Zola. So konnte eine Thatsache der Naturgeschichte, wie der Kampf ums Dasein, im Geiste der Zeit für eine Norm der Menschengeschichte gehalten werden, zumal er mit dem vom Liberalismus eingeführten schrankenlosen Wettbewerb übereinzustimmen schien.

[1]) Von der Weltanschauung jener Zeit erlangt man erst eine klare Vorstellung, wenn man erwägt, dafs *Locke* die Moral die eigentliche Wissenschaft und Sache der Menschheit überhaupt genannt hatte, dafs *Goethe* in Wahrheit und Dichtung im 7. Buche von Gellert, dem Leipziger Professor der Moral, im Ernste sagte, seine Schriften seien das Fundament der „deutschen sittlichen Kultur“ gewesen, und im Scherze: „An Gellert, an die Tugend und an die Religion glauben, ist bei unserem Publico beinahe eins“ (in der Rezension einer Schrift „über den Wert einiger deutscher Dichter“ in den Frankfurter gelehrten Anzeigen), dafs die Fabel, die sittliche Wahrheit lehrte, von Lafontaine bis Lessing einen Rang einnahm, den sie weder früher noch später erreicht hat, dafs der 64jährige *Kant* die moralischen Unterhaltungen für diejenigen erklärte, die auch einer ungelehrten Gesellschaft die interessantesten seien. (*Kritik der praktischen Vernunft*, Methodenlehre, ed. Kehrbach, S. 183.) Und wie das Gute, so stand auch das Schöne fest. Die Schönheit nennt *Schiller* (*Über Anmut und Würde*) „eine Pflicht der Erscheinungen“. Und *Goethe* behauptet gegen Diderot (in den *Anmerkungen zu Diderots Versuch über die Malerei*): „Die Natur scheint um ihrer selbst willen zu wirken, der Künstler wirkt als Mensch um des Menschen willen“.

[2]) Nach *R. Rocholl* (*Die Philosophie der Geschichte* I, 1878, S. 226) steht dies teils berühmte, teils berüchtigte Wort in der ersten Auflage von Taines *Essais de critique et d'histoire* (1866).

Während so der Mensch, sich als Naturwesen betrachtend, den Glauben an die Macht der Persönlichkeit verlor, wäre dieser Glaube in dem verschärften socialen Wettbewerbe gerade immer nötiger gewesen. Da er fehlte, hat der heftige Kampf ums Dasein die Persönlichkeit nicht gefördert, wie es zu erwarten wäre, sondern gebrochen. Das Gefühl davon spricht sich allgemein in der Anerkennung eines neuen Typus aus, für den man schon ein neues Wort geprägt hat, des „Dekadenten". Viele beschreiben diesen Typus, und viele rühmen sich zu ihm zu gehören, viele aber empfinden eine lebhafte Sehnsucht nach Persönlichkeit[1]). Da, wo letztere fehlt, giebt es auch keine Kunst. Was die Gegenwart an Kunst Eigentümliches bietet, ist eine Wiedergabe der Wirklichkeit und gehört gar nicht zur Kunst, sondern zur Wissenschaft, oder es wendet sich überhaupt nicht an den Geist, sondern an die Nerven. Im Schönen, im Harmonischen, im Erhabenen, in allem eigentlich Künstlerischen sind wir arm und armselig gegenüber dem 18. Jahrhundert und seinen Nachklängen, die ins 19. herübertönen.

In dem Verfalle der Kunst zeigt sich, daſs das Maximum an Persönlichkeit, das zur Erzeugung von Künstlern und empfänglichen Menschen nötig ist, nur noch selten erreicht wird. Andrerseits aber wird auch das Minimum an Perönlichkeit, das die Gesellschaft fordert, oft und immer öfter nicht erreicht, wie sich in der Zunahme gewisser Verbrecherklassen (der Rückfälligen, der Jugendlichen, der Verbrecher gegen die Sittlichkeit) und in dem von den meisten Statistikern angenommenen Wachstume verbrecherischer Gesinnung überhaupt ausspricht.

So mehren sich täglich die Symptome der Krankheit der modernen Gesellschaft. Viele meinen, es seien auch die Kräfte vorhanden und am Werke, die eine neue Gesellschaft aufzubauen imstande wären. Der socialistischen Arbeiterbewegung wird diese Rolle zugeschrieben. So aber, wie die Dinge jetzt liegen, scheint mir diese Hoffnung trügerisch. Die Arbeiterbewegung ist in der Praxis nicht aus irgend einem neuen sittlichen Prinzip, sondern aus ökonomischer Not entstanden, und sie wird heute noch mehr

[1]) So war das in so vielen Auflagen erschienene Buch, wie sie in derselben Frist kein anderes Buch in Deutschland je erreicht hat, „*Rembrandt als Erzieher*", ein einziger Ruf der Sehnsucht nach Persönlichkeit.

durch die Gefühle, die den herrschenden Zustand und die herrschenden Personen negieren, als durch positive Begeisterung für ein neues Ideal aufrecht erhalten. Durch die negierenden Leidenschaften aber erzieht man den Menschen nicht zu der Fähigkeit, so schwere Aufgaben zu lösen, wie sie der moderne demokratische Socialismus sich stellt, indem er den Kommunismus der Produktionsmittel einführen, also den unmittelbaren Antrieb zur Arbeit durch Not oder Besitzlust beseitigen und doch Kultur und Civilisation der Gesellschaft nicht mindern, sondern steigern will. In der That, wo die Arbeiterbewegung älter ist, in England und Frankreich, mufs man einen Rückgang an sittlichem Idealismus feststellen. Die englische Chartistenbewegung war, besonders seit 1840, von sittlichem Idealismus mehr durchdrungen, als die heutigen stark vom Anarchismus durchsetzten internationalen Kongresse. Der Pariser Juniaufstand von 1848 zeugte von gröfserer Kraft und Hingebung und hat mit seinen geringen Mitteln verhältnismäfsig mehr gethan, als die Erhebung von 1871. Jede Bewegung kann man an ihren Früchten erkennen, bis zu einem gewissen Grade aber auch am Mangel an Früchten. Ein sehnsüchtig erstrebtes Ideal drängt zu künstlerischer Darstellung. Lebte ein solches in der heutigen socialdemokratischen Bewegung, so hätte es während der zwei Generationen, die sie schon gedauert hat, längst in einem echten Kunstwerke seinen Ausdruck gefunden. Aber auch hierin ist nur der Anfang fruchtbar gewesen, wenigstens an lyrischen Gedichten echter Begeisterung, denen die Gegenwart nichts an die Seite zu stellen hat. Dafs es noch anders komme, ist nicht ausgeschlossen, gegenwärtig aber herrscht Unfruchtbarkeit als Folge eines gewissen ethischen Skepticismus, der, nicht ohne Verwandtschaft mit dem sogenannten oben beleuchteten historischen Materialismus, die Geister gefangen hält.

Beide Welten, die so oft einander gegenübergestellt werden, die bürgerliche und die Arbeiterwelt, haben, was Tüchtiges an ihnen ist, noch aus der alten Gesellschaft, sie haben es nicht wegen, sondern trotz ihrer modernen Weltanschauung. Und es wird nicht eher anders werden, es wird nicht eher die Verödung und Trivialisierung der modernen Welt aufhören, als bis wieder eine Besinnung auf den ewigen Wert des Guten und des Schönen in allen Klassen der Gesellschaft eintritt. Ist sie erst eingetreten,

dann wird die populäre Wissenschaft auch wieder beides so fest und noch fester gründen können, als es die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts gethan hat. Freilich, wie es einmal das Los der menschlichen Natur ist, jene Besinnung wird wohl erst kommen, wenn grofse Erschütterungen der Gesellschaft alle erschreckt und zur Einkehr getrieben haben. Dann werden neue Einrichtungen sich von selbst ergeben, jedes Land wird wieder für sich arbeiten, anstatt Waren zu versenden und zu empfangen und so einen unverhältnismäfsigen Teil der Arbeitskraft auf den Transport allein zu verwenden. Eine neue ständische Ordnung wird erstehen; die nach der Geburt und die nach Besitz werden als Unterschichten wohl bestehen bleiben, aber lebendiger und wirksamer wird die neue Hierarchie der Berufe sein, die sich über ihnen erheben und nach der Höhe ihrer Leistungen für die Gesellschaft abstufen wird. Dann wird es auch wieder eine Kunst geben, die alle erfreut und erhebt und dem Leben Vorbilder vorhält. Die Zeiten der Skepsis wechseln in der Geschichte mit den glücklicherweise länger anhaltenden der festen Überzeugung. In diesem Sinne ist das tiefste Wort über die Geschichte das, was *Goethe* gesagt hat[1]: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens."

[1]) In den *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan*, in dem Kapitel: Israel in der Wüste.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Namenverzeichnis.

(Die Ziffer bezieht sich auf die Seite.)

Adam 24.
Adler G. 306 309.
d'Alembert 12 35.
Archimedes 260.
Aristoteles 4 14 15 16 46 59 87 109 153 175 220 233 255 260 282 288 331 334.
Augustinus St. 203 268 355.

Bacon 45 137 225 235 252 326.
Bar L. v. 322 356.
Basedow J. B. 270.
Bastian A. 376.
Beccaria 322.
Bernheim E. 4 9 11 214.
Bernstein E. 309 327.
Bichat 89.
Blainville 30 183.
Blanc Louis 305 306 307 309.
Blumenbach 234.
Blümner H. 260.
Bodin 225.
Bossuet 268.
Bouglé C. 84 276.
Bourdeau L. 201 203 205—208 211 213 219 220 230 253.
Brewster D. 221.
Bücher K. 256 259 285 301 313 318.
Buckle H. Th. 199 236 246 254 255 278—284 372.
Buttmann Ph. 326.

Caird E. 24.
Calvin 329 335.
Candolle A. De 209 211.
Chantepie de la Saussaye 333 334.
Cicero 285 326.
Claus C. 292.
Coleridge 122.
Combes de Lestrade 195—197.
Comte A. 14 23—70 75 76 77 81 82 84 85 87 89 90 91 98 101 121 122 128 148 157 158 160 164 165 167 181 184 185 195 199 203 222 236 261 273 281 289 290 291 294 298 305 367 369 370 372 375.
Condillac 353.
Condorcet 19 20 21 57 203.
Croce B. 343.
Cuvier 248.

Darwin Ch. 3 90 117 124 220.
Darwin Erasmus 220.
Delbrück B. 249.
Descartes 45 98.
Dessoir M. 156.
Diderot 389.
Dilthey W. 264 335 364—376.
Diogenes 14.
Draper J. W. 281.
Droysen J. G. 9 276.
Du Bois-Reymond E. 255 259 260 303.
Dühring E. 310 315 320 334.
Durkheim E. 55 86 156 160 287—298 302 303 372.

Ebbinghaus H. 372.
Eicken H. von 282.
Empedokles 78.
Enfantin 17 25 31 273.
Engels F. 303 307 309 310 315 316

317 320 321 323 325 327 328 329 330 336 346 350 361 363.
Erdmann B. 95 96 97.
Erdmann J. E. 273.
Espinas A. 179 150 153.
Eucken R. 24 158 252.

Ferguson A. 20 21 255 256 257 258.
Ferraris C. F. 346 347.
Feuerbach L. 292 307 317 354.
Fichte J. G. 196 252 292.
Fichte I. H. 192.
Fink G. 305.
Flint R. 13 23 225.
Földes B. 283.
Fouillée A. 59 89 145 156 160 162 296.
Fourier 26.
Freeman E. A. 365.
Fustel de Coulanges 269 344 380 381.

Gabelentz G. von der 254.
Galilei 45.
Gall 29.
Galton 197 208 211.
Gegenbaur C. 291.
Gervinus G. 276.
Giddings 172 183—194 251 302.
Gneist R. 262.
Gobineau H. 236—241 242 243 248 250 251.
Goethe 198 389 392.
Göring C. 2.
Gothein E. 263—266, 345.
de Greef 58 63 67—78 81 85 86—89 132 136 147 156 178 182 196 296.
Green Th. H. 175.
Grosse E. 247 248.
Grotius Hugo 16 322 332.
Grünberg Carl 336.
Grupp G. 268.
Guizot 254.
Gumplowicz L. 243—247 281.
Günther L. 321.

Häckel E. 5 6 131 133 134 141 243 291.
Hahn E. 259.
Hansen G. 190.
Hartmann E. v. 150 151 272 317 332.
Hauriou M. 176—183 194 195.
Hegel 2 7 76 150 157 172 178 220 221 245 262 271—277 307 309 317 335 354 361 367 369.
Heinze M. 52.
Hellwald F. von 242 243 246 281.
Heraklit 78 178.
Herbart J. F. 217 218 276.
Herder J. G. 99 200 202 203 223 225 227 234 236 247 251 252 253 365 367 369 376.
Herodot 224 260.
Heron 258 260.
Herrmann E. 254.
Hertwig O. 104.
Hintze O. 216.
Hippokrates 224 231.
Hobbes Th. 16 44 53 55 99 326.
Hoff von 228.
Hohoff W. 268.
Homer 333 380.
Hooke 90.
Holtzmann O. 334.
Humboldt W. v. 253 274 275 276.
Hume 21 153.
Huxley 120 147 295.
Huygens 96 98.

Ideler L. 326.

Jacoby C. 209.
Janet P. 17 49 57.
Jean Paul 270 316.
Jentsch K. 269.
Jevons 184.
Jhering R. v. 385.
Jodl F. 254 279.

Kant 47 145 151 156 199 234 270 292 327 389.
Karmarsch K. 258.
Katscher L. 284.
Kautsky K. 309 329 330 335 351.
Kidd B. 197—199.
Kirchmann v. 2.
Kölliker A. 90.
Kopernicus 326.
Kowalewsky M. 380.
Kues Nicolaus von 326.
Külpe O. 109.

Labriola A. 354 362.
Lacombe P. 58 78—84 88 349.
Lafargue P. 330 331.
Lafontaine 389.
Lagrange 12.
Lamarck 30 33 54 153.
Lamprecht K. 78 214—216 254 261 275 276 323.
Lange F. A. 218.
Laveleye E. de 76.
Lavollée R. 269.
Lazarus M. 276 277 278.
Le Bon G. 200.
Lecky W. E. H. 197 281.

Lehmann M. 201 202 212 376.
Lehmann O. 270.
Leibniz 16 47 109 235 270.
Lessing 389.
Letourneau 200.
Lilienfeld 59 127 129—137 141 143 145 161 163 165 242.
Linné 59.
Lippert J. 254.
Lipps Th. 109.
Littré E. 25 56 57 58 61—63 65.
List F. 256.
Livius 344.
Locke 16 109 116 123 245 326 327 389.
Lombroso C. 209.
Lorenz O 263 275 276.
Loria A. 76 336—346 347 359.
Lotze 47.
Lucian 385.
Lukrez 220.
Luther 305 335.
Lux H. 329.
Lyell 228.

Macaulay 207.
Mach E. 107.
Machiavelli 387.
Mackenzie J. S. 172—176 183 194.
Mahaffy J. P. 199.
Maine H. S. 77 100 101.
Martineau H. 24.
Marx K. 151 163 198 245 272 303 307 335 336 344 345 346—364.
Mayr R. 225.
Meyer Ed. 142.
Michel H. 262 273.
Michelet 231.
Mill J. St. 5 13 24 78 82 95 165 184 196 212 347 369.
Milne-Edwards 90.
Mirabeau 16.
Misteli F. 247.
Mohl R. von 262.
Moleschott 246.
Mommsen Th. 142 241 344 345 359.
Montaigne 205 207.
Montesquieu 16 33 56 225 272 322.
Morgan L. H. 77 78 83 101 105 186 187 256 257 365 378 379.
Morus Thomas 283 335 387.
Mougeolle P. 230—233.
Müller F. 243.
Müller Max 199 379.

Neumann C. 345.
Newton 221.
Niebuhr 365.
Nitzsch K. W. 214.
Nöldeke Th. 379 380.
Novicow J. 155.

Odin A. 208—211 217.
Offner M. 109.
Oken 30 90.

Panaetius 119.
Papin 258.
Pascal 178 203 206 355.
Patten S. N. 298 299—303.
Paul H. 247.
Paulsen F. 253.
Perrier E. 90 220.
Plato 14 15 53 55 78 99 158 217 233 252 260 275 282 297 334 384.
Platz W. 297.
Plutarch 326 385.
Pöhlmann R. 225.
Polybius 384.
Pott A. F. 242.
Proudhon 157 178 309.
Ptolemäus 331.
Pufendorf 16.

Ranke L. 216 275 276.
Ratzel F. 225 227—230 259 260 376.
Rauber A. 174.
Ravaisson 24.
Renan 250.
Renouvier M. 149.
Rickert H. 4—7 58 110 376.
Riehl A. 97 153 272.
Rig J. 24.
Ritter K. 227.
de Roberty 58 61 63—67.
Robertson J. M. 280 281 283.
Rocholl R. 227 268 389.
Rodbertus K. 262 285 318 343.
Rogers Th. 345.
Rolph W. 105 122 123.
Römer O. 98.
Roscher W. 284 357.
Rosenberger F. 258.
Rouleaux 212 213.
Rousseau 16 45 53 336.
Ruge A. 278 307.

Saint-Simon H. 17—27 35 39 45 52—57 75 174 245 273 303—309 312 313 370.
Saussaye s. Chantepie.
Sayce A. H. 247.
Schäfer D. 263 265 266.
Schäffle A. 13 59 104 112 138—145 165 377.
Schelling 76 268.

317 320 321 323 325 327 328 329 330 336 346 350 361 363.
Erdmann B. 95 96 97.
Erdmann J. E. 273.
Espinas A. 179 150 153.
Eucken R. 24 158 252.

Ferguson A. 20 21 255 256 257 258.
Ferraris C. F. 346 347.
Feuerbach L. 292 307 317 354.
Fichte J. G. 196 252 292.
Fichte I. H. 192.
Fink G. 305.
Flint R. 13 23 225.
Földes B. 283.
Fouillée A. 59 89 145 156 160 162 296.
Fourier 26.
Freeman E. A. 365.
Fustel de Coulanges 269 344 380 381.

Gabelentz G. von der 254.
Galilei 45.
Gall 29.
Galton 197 208 211.
Gegenbaur C. 291.
Gervinus G. 276.
Giddings 172 183—194 251 302.
Gneist R. 262.
Gobineau H. 236—241 242 243 248 250 251.
Goethe 198 389 392.
Göring C. 2.
Gothein E. 263—266, 345.
de Greef 58 63 67—78 81 85 86—89 132 136 147 156 178 182 196 296.
Green Th. H. 175.
Grosse E. 247 248.
Grotius Hugo 16 322 332.
Grünberg Carl 336.
Grupp G. 268.
Guizot 254.
Gumplowicz L. 243—247 281.
Günther L. 321.

Häckel E. 5 6 131 133 134 141 243 291.
Hahn E. 259.
Hansen G. 190.
Hartmann E. v. 150 151 272 317 332.
Hauriou M. 176—183 194 195.
Hegel 2 7 76 150 157 172 178 220 221 245 262 271—277 307 309 317 335 354 361 367 369.
Heinze M. 52.
Hellwald F. von 242 243 246 281.
Heraklit 78 178.
Herbart J. F. 217 218 276.
Herder J. G. 99 200 202 203 223 225 227 234 236 247 251 252 253 365 367 369 376.
Herodot 224 260.
Heron 258 260.
Herrmann E. 254.
Hertwig O. 104.
Hintze O. 216.
Hippokrates 224 231.
Hobbes Th. 16 44 53 55 99 326.
Hoff von 228.
Hohoff W. 268.
Homer 333 380.
Hooke 90.
Holtzmann O. 334.
Humboldt W. v. 253 274 275 276.
Hume 21 153.
Huxley 120 147 295.
Huygens 96 98.

Ideler L. 326.

Jacoby C. 209.
Janet P. 17 49 57.
Jean Paul 270 316.
Jentsch K. 269.
Jevons 184.
Jhering R. v. 385.
Jodl F. 254 279.

Kant 47 145 151 156 199 234 270 292 327 389.
Karmarsch K. 258.
Katscher L. 284.
Kautsky K. 309 329 330 335 351.
Kidd B. 197—199.
Kirchmann v. 2.
Kölliker A. 90.
Kopernicus 326.
Kowalewsky M. 380.
Kues Nicolaus von 326.
Külpe O. 109.

Labriola A. 354 362.
Lacombe P. 58 78—84 88 349.
Lafargue P. 330 331.
Lafontaine 389.
Lagrange 12.
Lamarck 30 33 54 153.
Lamprecht K. 78 214—216 254 261 275 276 323.
Lange F. A. 218.
Laveleye E. de 76.
Lavollée R. 269.
Lazarus M. 276 277 278.
Le Bon G. 200.
Lecky W. E. H. 197 281.

Lehmann M. 201 202 212 376.
Lehmann O. 270.
Leibniz 16 47 109 235 270.
Lessing 389.
Letourneau 200.
Lilienfeld 59 127 129—137 141 143 145 161 163 165 242.
Linné 59.
Lippert J. 254.
Lipps Th. 109.
Littré E. 25 56 57 58 61—63 65.
List F. 256.
Livius 344.
Locke 16 109 116 123 245 326 327 389.
Lombroso C. 209.
Lorenz O 263 275 276.
Loria A. 76 336—346 347 359.
Lotze 47.
Lucian 385.
Lukrez 220.
Luther 305 335.
Lux H. 329.
Lyell 228.

Macaulay 207.
Mach E. 107.
Machiavelli 387.
Mackenzie J. S. 172—176 183 194.
Mahaffy J. P. 199.
Maine H. S. 77 100 101.
Martineau H. 24.
Marx K. 151 163 198 245 272 303 307 335 336 344 345 346—364.
Mayr R. 225.
Meyer Ed. 142.
Michel H. 262 273.
Michelet 231.
Mill J. St. 5 13 24 78 82 95 165 184 196 212 347 369.
Milne-Edwards 90.
Mirabeau 16.
Misteli F. 247.
Mohl R. von 262.
Moleschott 246.
Mommsen Th. 142 241 344 345 359.
Montaigne 205 207.
Montesquieu 16 33 56 225 272 322.
Morgan L. H. 77 78 83 101 105 186 187 256 257 365 378 379.
Morus Thomas 283 335 387.
Mougeolle P. 230—233.
Müller F. 243.
Müller Max 199 379.

Neumann C. 345.
Newton 221.
Niebuhr 365.
Nitzsch K. W. 214.
Nöldeke Th. 379 380.
Novicow J. 155.

Odin A. 208—211 217.
Offner M. 109.
Oken 30 90.

Panaetius 119.
Papin 258.
Pascal 178 203 206 355.
Patten S. N. 298 299—303.
Paul H. 247.
Paulsen F. 253.
Perrier E. 90 220.
Plato 14 15 53 55 78 99 158 217 233 252 260 275 282 297 334 384.
Platz W. 297.
Plutarch 326 385.
Pöhlmann R. 225.
Polybius 384.
Pott A. F. 242.
Proudhon 157 178 309.
Ptolemäus 331.
Pufendorf 16.

Ranke L. 216 275 276.
Ratzel F. 225 227—230 259 260 376.
Rauber A. 174.
Ravaisson 24.
Renan 250.
Renouvier M. 149.
Rickert H. 4—7 58 110 376.
Riehl A. 97 153 272.
Rig J. 24.
Ritter K. 227.
de Roberty 58 61 63—67.
Robertson J. M. 280 281 283.
Rocholl R. 227 268 389.
Rodbertus K. 262 285 318 343.
Rogers Th. 345.
Rolph W. 105 122 123.
Römer O. 98.
Roscher W. 284 357.
Rosenberger F. 258.
Rouleaux 212 213.
Rousseau 16 45 53 336.
Ruge A. 278 307.

Saint-Simon H. 17—27 35 39 45 52—57 75 174 245 273 303—309 312 313 370.
Saussaye s. Chantepie.
Sayce A. H. 247.
Schäfer D. 263 265 266.
Schäffle A. 13 59 104 112 138—145 165 377.
Schelling 76 268.

Schilder S. 217.
Schiller 389.
Schleiden J. 90.
Schleiermacher 367.
Schopenhauer 218 350 364 365.
Schulten A. 315.
Schwann Th. 90.
Seyrich G. J. 268.
Sidgwick H. 175 363.
Sieyès 16.
Sigwart Ch. 60.
Simmel G. 9 129.
Smith Adam 116 324 340 359.
Smith Robertson 379 380.
Spencer H. 58 59 61 63 66 67 69 75 76 78 83 85 87 89—127 128 129 131 132 138—150 156 158—161 163—165 167—172 178 186 188 191 192 195 197 198 218 219 236 267 291 294 296 302 349 350 357 362 367 368 371 377 378 379.
Stade B. 269 292 334 380.
Stammler R. 162 286 287 314 315 329 351.
Stein L. von 17 53 262 306.
Stein L. 322.
Steinthal H. 247 250 276 277 278.
Struve P. von 309.
Sulzer 235.
Sybel H. v. 216 315.

Tacitus 241 345.
Taine H. 24 33 58 203 204 236 284 300 355 389.
Tarde G. 82 117 191 211—213 219.
Theophrast 59.
Thieme K. 335.
Thierry A. 57.
Thomasius Chr. 322.
Thukydides 224 343.
Tönnies F. 382.
Toynbee A. 258.
Turgot 23 52 56 82 203 253.
Tylor E. B. 85 130 258 259 269 379.

Valat 56.
Vanni J. 13 194.
Vinci Leonardo da 221 346.
Vico G. 54 269.
Vicq-d'Azyr 174.
Vierkandt A. 254 376.
Virchow 135 163.
Voltaire 13 220.

Wagner A. 78 84 88 288 289 314.
Wagner Moritz 230.
Waitz Th. 259.
Wäntig H. 24 56.
Ward L. F. 167—172 176 183 194.
Warnkönig L. A. 53.
Warschauer O. 17.
Wattenbach W. 335
Weber M. 383.
Weill G. 17 26 45 56.
Weisengrün P. 17.
Weismann A. 5 6 197 198.
Westermarck E. 381.
Williams C. 126.
Windelband W. 4.
Windisch E. 249.
Wolf Fr. A. 326. 365.
Wolf J. 286.
Wolff Chr. 16.
Woltmann A. 221.
Wörmann K. 221.
Worms R. 59 155 157—165 381.
Wundt W. 5 9 11 12 35 41 47 52 55 60 65 66 95 96 97 98 105 107 109 114 153 157 165 192 222 224 265 354 361 372 373 374.

Zeller E. 24 52 158.
Zola 389.

Berichtigung.

S. 24 Z. 18 von unten lies *R.* Eucken, nicht E. Eucken.
S. 255 Z. 10 von oben lies E. *Du Bois*-Reymond, nicht E. Dubois-Reymond.
S. 270 Z. 3 von oben J. *B.* Basedow, nicht J. H. Basedow.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

In Vorbereitung:

Philosophisches Lexikon.

Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften.

In Verbindung mit einer Reihe von Gelehrten herausgegeben

von

Dr. Maximilian Klein.

Vorläufige Liste der Mitarbeiter:

Prof. Dr. **Rich. Avenarius** in Zürich (†); Privatdozent Dr. **P. Barth** in Leipzig; Prof. Dr. **L. Busse** in Rostock; Privatdozent Dr. **Friedr. Carstanjen** in Zürich; Prof. Dr. **Curtis** in Cleveland (Ohio); Prof. Dr. **W. Dilthey** in Berlin; Prof. Dr. **Döring** in Gr.-Lichterfelde-Berlin; Prof. Dr. **F. Dieterici** in Berlin; Privatdozent Dr. **Dessoir** in Berlin; Dr. **Fick**, Universitätsbibliothekar in Kiel; Prof. Dr. **K. Groos** in Giessen; Geheimrat Prof. Dr. **Heinze** in Leipzig; Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen; Dr. **Maximilian Kleir** in Gr.-Lichterfelde-Berlin; Dr. **Otto Krebs** in Zürich; Prof. Dr. **v. Lilienthal** in Heidelberg; Prof. Dr. **Mach** in Wien; Prof. Dr. **von Meltzl-Lomnitz** in Klausenburg; Dr. **Potonié** in Gross-Lichterfelde-Berlin; Prof. Dr. **Rehmke** in Greifswald; **Mr. Th. Ruyssen,** Agrégé de philos. in Blois (Loir-et-Cher.); Hofrat Prof. Dr. **A. Riehl** in Kiel; Frln. Dr. **K. Schirmacher** in Paris; Dr. **H. Schmidkunz** in Tesing bei München; Prof. Dr. **von Schubert-Soldern** in Leipzig; Geheimrat Prof. Dr. **W. Schuppe** in Greifswald; Prof. Dr. **F. Staudinger** in Worms; Dr. **O. Stock** in Eldena bei Greifswald; Prof. Dr. **von Struve** in Warschau; Prof. Dr. **Tocco** in Levonto; Prof. Dr. **Uphues** in Halle a. S.; Prof. Dr. **M. Verworn** in Jena; Prof. Dr. **Volkmann** in Königsberg; Privatdozent Dr. **R. Willy** in Bern; Prof. Dr. **Th. Ziehen** in Jena.

Der Plan zur Herausgabe des Philosophischen Lexikons ist aus der Erwägung entstanden, dafs die bisherigen philosophischen Lexika mehr oder minder veraltet seien und eine das gesamte heutige philosophische Wissen vom streng wissenschaftlichen Standpunkte aus kurz zusammenfassende Encyklopädie ein ungemein wünschenswertes, ja notwendiges Unternehmen sei.

Das Werk wird in ca. 25 Heften vollständig werden.
Subskriptionspreis pro Heft von 6 Bogen Lex.-8°. M. 2.40.
Spätere Erhöhung vorbehalten.

Leipzig. **O. R. Reisland.**

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Vollständig erschienen:

Geschichte der Neueren Philosophie.

Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen

von

Dr. Harald Höffding,

Professor an der Universität in Kopenhagen.

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt

von

F. Bendixen.

2 Bde. 1895/96. Gr. 8. (38 u. 42¾ Bogen) M. 20.— (jeder Band M. 10.—).

Zwei Aufgaben hat der Verfasser sich in der vorliegenden Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie gestellt. Zuerst die, Beiträge zur richtigen Auffassung des Wesens und der Bedeutung der Philosophie zu geben. Indem wir sehen, welche Probleme die Entstehung und die Entwickelung der modernen Philosophie veranlassen, unter welchen psychologischen und kulturgeschichtlichen Verhältnissen sie sich entwickelt, und welche Mittel sie bei der Behandlung der Probleme anwendet, lernen wir die Philosophie besser und allseitiger kennen, als eine rein systematische Darstellung es möglich machen würde. Die Philosophie zeigt sich theils im Symptom der geistigen Zustände, indem der Denker in seinen Ideen, wie der Dichter in seinen Bildern, einen Ausdruck dessen sucht, was sich in seinem Innern bewegt, theils im Bestreben, bestimmte Fragen methodisch zu beantworten. — Die zweite Aufgabe ist pädagogischer Art, indem die Darstellung als Einleitung und Anregung zum Selbststudium der Philosophie und ihrer klassischen Werke dienen soll.

Als eigenthümlich für die vorliegende Darstellung darf vielleicht zuerst hervorgehoben werden, dass sie die philosophischen Probleme mehr als die systematischen Ausführungen betont. Sie will nicht breite Referate, welche doch nimmer das Selbststudium ersetzen können, sondern Charakteristiken der Problemaufstellungen und Problembehandlungen geben. Zweitens sucht sie die Entwickelung der Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen wissenschaftlichen und kulturgeschichtlichen Entwickelung zu schildern. Indem nun besonders die Entstehung und die Entwickelung der Naturwissenschaft für die Probleme und die Ideen der neueren Philosophie von entscheidender Bedeutung ist, wird eine eingehende Charakteristik einer Reihe von hervorragenden Naturforschern (von Kopernikus bis Robert Mayer und Darwin) in ihrer Beziehung zur Philosophie gegeben. Drittens wird grosses Gewicht auf die Persönlichkeiten der Philosophen, von welchen psychologische Charakteristiken gegeben werden, gelegt. Indem der persönliche Faktor in der Philosophie mehr wirkt als in anderen Wissenschaften, ist es von Wichtigkeit — theils um die Philosophie in ihren geschichtlichen Formen zu verstehen, theils um die Philosophie in kritischer und unbefangener Weise weiterführen zu können —, auf diesen persönlichen Faktor aufmerksam zu sein.

Die Darstellung schliesst mit dem Jahre 1880, weil die philosophischen Bestrebungen nach diesem Jahre uns noch zu nahe liegen, um eine rein geschichtliche Auffassung zu ermöglichen.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Eine neue Darstellung
der
Leibnizischen Monadenlehre
auf Grund der Quellen.

Von
Eduard Dillmann.

1891. 33½ Bogen. M. 10.—.

Inhalt: Einleitung. Die bisherige Behandlung der Monadenlehre und die Nothwendigkeit einer neuen Darstellung derselben. — I. Abtheilung. Die Grundlegung der Monadenlehre. 1. Der Körper im Allgemeinen. Die Seele. 2. Die Bewegung und die aktive Kraft. 3. Der Begriff des Körpers. Der Widerstand und die passive Kraft. Rückblick auf die dynamischen Untersuchungen Leibnizens. 4. Die mechanische Naturerklärung als Voraussetzung des Systems. 5. Die geschichtliche Stellung Leibnizens. 6. Der Körper als solcher. Die Begriffe des Raumes und der Zeit. 7. Die Substanzen als Repräsentationen der äusseren Dinge. 8. Der Begriff der Repräsentation. 9. Die Vorstellung. 10. Die Leibnizische Terminologie. II. Abtheilung. Die weitere Ausgestaltung des Systems. 1. Der Begriff der Substanz. 2. Die individuelle Substanz. 3. Die Thätigkeit der Monaden als Folge ihrer Natur. Die Monaden als Ausdrücke des gesammten Universums. 4. Die Unterschiede in den Vorstellungen. Das Gesetz der Continuität. 5. Die Harmonie der Monaden. 6. Das Handeln und Leiden der Substanzen. 7. Die Zweckthätigkeit und die Freiheit der Substanzen. 8. Die Lehre von Gott. 9. Die teleologische Naturerklärung. — Schluss. Rückblick auf die Monadenlehre.

Die Hypnose
und
die damit verwandten normalen Zustände.
Vorlesungen gehalten an der Universität Kopenhagen
im Herbste 1889.

Von
Dr. phil. Alfred Lehmann,
Docent der experimentellen Psychologie an der Universität.

1890. VIII u. 194 S. Gross-Octav. M. 3.60.

Die Seelenkunde des Menschen
als reine Erfahrungswissenschaft.

Von
Prof. Dr. Moriz Benedikt.

1895. XX, 372 Seiten. Broschirt M. 6.—.

Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens.
Eine experimentelle analytische Untersuchung
von
Dr. Alfred Lehmann.

Aus dem Dänischen übersetzt von F. Bendixen.
Mit einem Farbendruck und 5 photolithogr. Tafeln. 1892. 23 Bog. M. 2.—.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch. Leipzig, 1890. Verlag von O. R. Reisland. Preis 3 M.

Tiberius Gracchus. Trauerspiel in 5 Aufzügen. Leipzig, 1893. Verlag von Karl Reissner. Preis 1,50 M.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

METAPHYSIK.

Von

Franz Erhardt,

Privatdocent an der Universität Jena.

Erster Band: Erkenntnisstheorie.

1894. 40¾ Bogen. M. 12.—.

Der Verfasser bietet in dem ersten Bande seiner Metaphysik ein in sich abgeschlossenes Werk, welches die Aufgabe hat, die Fragen nach dem Ursprunge der Erfahrung, nach der objectiven Realität der in der Erfahrung gegebenen Welt und nach dem Umfange unseres Erkennens einer gründlichen Erörterung zu unterziehen. Bei der ersten Frage handelt es sich hauptsächlich um eine Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen von Raum und Zeit; in eingehender Beweisführung sucht der Verfasser zu zeigen, dass trotz aller gegentheiligen Behauptungen Raum und Zeit durchaus nur einen apriorischen Ursprung haben können; zugleich giebt er eine ausführliche Apologie der Kantischen Begründung der Apriorität des Raumes und wendet sich in scharfer Polemik gegen die namentlich in den sogenannten „metagometrischen“ Untersuchungen hervorgetretene empiristische Auffassung der Geometrie. Wie zur Apriorität, so bekennt er sich auch zur Idealität von Raum und Zeit, der ebenfalls eine ausgeführte, systematische und mit der sorgfältigen Widerlegung erhobener Einwendungen verbundene Begründung zu Theil wird. Aus der Idealität von Raum und Zeit zieht er aber keineswegs mit Kant den Schluss auf die Unerkennbarkeit der Dinge an sich; nachdem vielmehr unter Ablehnung der Kantischen Kategorienlehre die Begriffe der Kausalität und Substantialität eingehend behandelt worden sind und durch Widerlegung des subjectiven Idealismus das Vorhandensein einer realen Welt der Dinge an sich dargethan ist, wird der Nachweis zu führen gesucht, dass alle Naturkräfte absolut real sind, und dass sie der Körperwelt als das Ding an sich zu Grunde liegen. Damit empfängt zugleich der transscendentale Idealismus eine ganz neue Beleuchtung, indem das Verhältniss von Ding an sich und Erscheinung völlig aufgehellt und die Behauptung von Grund aus widerlegt wird, als verwandele der transscendentale Idealismus die empirische Welt in lauter Schein. Die Erörterungen des letzten Kapitels sind dann noch der Frage nach den Grenzen des Erkennens und nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft gewidmet.

Unter der Presse befindet sich:

Die

Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

Eine Kritik

der

Theorie des psychophysischen Parallelismus

von

Franz Erhardt,

Privatdocenten an der Universität Jena.

Ca. 9 Bogen gr. 8. Brosch. M. 3.—.

PIERER'SCHE HOFBUCHDRUCKEREI STEPHAN GEIBEL & CO. IN ALTENBURG.

Peter Greiner - Buchbinderei
Lindwurmstr. 74
Tel. (089) 776 476
8000 München 2